الدكتور توفيق الطويل

أستاذ فلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

مذهب المنفعة العامة

في فلسفة الأخلاق

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا : بالقاهرة

إهـــــــداء 2005

أ.د./ محمد عثمان نجاتي

القاهرة

الدكتور توفيق الطويل
أستاذ فلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق

مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا ، بالقاهرة

الطبعة الأولى : نوفمبر ١٩٥٣

القاهرة
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٩٥٣

إلى وحيدى حُسام

ما مَسّنى ضُرٌّ ولا أصابنى ضيق ، إلا وَجَدتُ فى براءة نفسك وصفاء حبك ، ما يَرُدُّنى إلى اطمئنان النفس ، ويُشيعُ الرضا فى كيانى طولاً وعرضا ... فإليك أُهدِى هذا الجُهْد ، أثَرًا من فضلك ، نَضَجَ فى ظِلّ حبك ؟

ت . ط

من أحدث كتب المؤلف

أُسس الفلسفة : يمهد بدراسة الفلسفة مجالا ومنهجا ، ثم يتناول مشاكلها الرئيسية الثلاث : الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ، والإپستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، والأكسيولوجيا أو فلسفة القيم (الحق والخير والجمال) ثم يعقّب بباب عن الفلسفة الإسلامية : تصوفاً وفلسفة وكلاما .

قصة النزاع بين الدين والفلسفة : عرضٌ ومناقشة لتطور النزاع بين الدين والفلسفة منذ فجر الفلسفة عند اليونان حتى فلسفة المحدَثين والمعاصرين ، مع استخلاص العبر من تاريخ هذا النزاع .

المجمل في تاريخ علم الأخلاق : وضعه سدچويك H. Sidgwick أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردچ ، ودرس فيه مذاهب الأخلاقيين منذ نشأت فلسفة الأخلاق حتى القرن العشرين — الترجمة والتعقيب بالاشتراك مع الزميل الدكتور عبد الحميد حمدى .

مذهب المنفعة العامة ... ...

وللمؤلف مجموعة أخرى من المؤلفات فى مجالات فلسفية شتى .

فهرس تحليلى للكتاب

صفحة

صفحة

صفحة

مقدمة الكتاب

تُرَدُّ مذاهب الأخلاق الكبرى فى الفلسفة الخلقية الحديثة إلى اتجاهين واضِحىِ المعالم : حِسّىّ تجريبىّ ، وحدْسىّ عقلىّ ، يبدو أولهما فى أقوى صوَرِه مُمَثَّلا فى مذهب المنفعة فى شتى اتجاهاته — عند فلاسفة الجزيرة البريطانية بوجه خاص — وهو المذهب الذى اعتبره جمهرة مؤرخيه أعظمَ مساهمة قدّمها للتراث العقلىّ الإنسانىّ فلاسفة هذه الجزيرة فى شتى مراحل حياتها ! ويَنصبُّ هذا الاتجاه التجريبى فى نُهير آخر يَتمثّل فى مذهب الوضعيين فى فرنسا بوجه خاص ، وتبدو هذه الوضعية فى موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الأخلاقية مجالا ومنهجاً .

أما الاتجاه الثانى فيتمثل فى مذاهب الحدسيين — ومنهم العقليون — وهو الاتجاه التقليدى فى فلسفة الأخلاق ، ولا يزال له أنصارٌ كُثرٌ بين الطبقة الأولى من الفلاسفة المعاصرين .

وفى كتابنا هذا تفصيل للمذهب النفعى فى مختلف صُوَره عرضاً ومناقشة — فى ضوء كبرى المذاهب الأخلاقية المعروفة — أما مذهب المدرسة الاجتماعية فقد أجملنا عَرضَه فى مقدمة ترجمتنا

العربيـة لـكتاب المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ، وسنعود إلى تفصيل الحديث عنه مع الإبانة عن أظهر مذاهب الاتجاه الثانى عند الحدسيين والعقليين فى كتابنا التالى : « أُسُس علم الأخلاق » .

ويشمل كتابنا هذا ثلاثة أبواب تتضمن تسعة فصولٍ يليها فصلٌ مستقلٌ فى مناقشة الموضوع بوجه عام ، عرضنا فى الباب الأول مقدمات النفعية عامةً ومذهب اللذة الأنانى بوجه خاص ؛ وقد تطورت هذه الأنانية الفردية إلى منفعة عامة تناولناها بالتفصيل — فى الباب الثانى — كما بدت فى صورتها التجريبية عند أشهر أعلامها : چيرمى بنتام ، وچون سْتِوَرْتْ مل ؛ ودرسنا فى الباب الثالث أظهر صور النفعية وقد غَزَتْ شتى مجالات المعرفة البشرية الحديثة ، فعرضناها كما بدت فى النفعية اللاهوتية عند «جاى» و «باليه» ، وعقبنا عليها بدراسة النفعية التطورية عند «هربرت سپنسر» ، وتسللنا منها إلى معالجة النفعية الحدسية العقلية عنـد « هنرى سدچويك » ثم مضينا بعدها إلى البحث فى النفعية البرجماتية العملية عند « چون ديوى » ، وعقبنا على هذا بفصل تحدثنا فيه عن مآل النفعية فى القرن العشرين .

وحرصنا على أن نختتم كل فصل من فصول الكتاب بكلمة نناقش فيها الأفكار التي ميزت المذهب الذي نعالجه في ذلك الفصل ، ثم عقبنا على الفصول التسعة بفصل عاشر ناقشنا فيه الأسس المشتركة بين مذاهب النفعيين جميعاً ، وَوَزَنّا موقفها من كبرى المشاكل التي عرضَتْ لحلها ، مستعينين في الإبانة عن تهافتها ، بما بدا لنا حقاً في مذاهب خصومها ، وفي الفهرس التحليلي الذي نشرناه قُبيل هذه المقدمة مجمل النقط التي عالجناها ، وفي فصول الكتاب نفسه تفصيل ما أجملنا الإشارة إليه ، وقد أضفنا في مستهل الكتاب مُعْجَمًا يتضمن ترجمتنا لأهم ما ورد في صفحاته من مصطلحات ومسائل .

وبعد ، فحسبنا الآن أن نقول إن العربية قد خَلَتْ — فيما نعلم — من بحث يتناول مجال هذا الكتاب ، وأن نضيف إلى هذا أن الفلسفة الخلقية لم تظفر من جهود الباحثين بالعربية والناقلين إليها إلا بأقل نصيب — إن جاز القول بأن لها من هذا النشاط الملحوظ في هذه السنين نصيباً يستحق الذكر ! من هنا مَسَّتْ الحاجة إلى كتابنا التالي « أسس علم الأخلاق » ، فإلى لقاء نرجو أن يكون قريباً ما ؟

نوفمبر ١٩٥٣ توفيق الطويل

تصـــويبات

ص ٨٥ آخر سطر اقرأ : المحدسيون العقليون من

« ١٠٣ هامش[1] « : ترجمنا بعض النصوص السالفة
وخلصنا بعضها الآخر من ...

« ١٨٥ آخر سطر ٤ « : تُعرف في المنطق باسم مغالطة الجمع
Fallacy of Composition ويراد
بها الحكم على الجزيء بما يُحكم به
على مجموعة الجزئيات .

« ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس عن « النفعية في
القرن العشرين » .

« ٢٣٢ س ٣ و ٤ اقرأ : أما منهج الاستنباط العقلي فيبدأ
بأفكار أوّلية وقضايا بديهية... الخ .

معجم فى ترجمة أهم المصطلحات
والمذاهب والمسائل الواردة فى الكتاب

Absolute (opp. relative)	المطلق (ضد النسبى)
Accident (substance)	العرض (ضد الجوهر)
Agnosticism (opp. Gnosticism)	مذهب اللاأدرية (ضد مذهب العرفان أو الغنوصية)
Altruism (opp. Egoism)	مذهب الغيرية أو الإيثار (ضد مذهب الأنانية أو الأثرة)
Apathia	الطمأنينة السلبية (عند الرواقية)
Apriori (opp. a posteriori)	أوّلى ، بديهى ، قبلى ، سابق على التجربة (ضد بعدى أو مكتسب بالتجربة)
Apriorism = intuitionism = Nativism	مذهب الفطرة أو الحدس
Asceticism	مذهب الزهد أو التنسك
Ataraxia	الطمأنينة السلبية (عند الأبيقورية)
Atomism (opp. monadism)	مذهب الجوهر الفرد (ضد مذهب الذرات الروحية)
Axioms	أوليات أو بديهيات
Benthamism (opp. asceticism)	مذهب اللذة عند بنتام (ضد مذهب الزهد)
Calculus (hedonistic)	علم حساب اللذات (عند بنتام)
Casuistry	الإفتاء (تطبيق الأحكام الكلية على الحالات الجزئية)
Categorical imperative	الفعل imperative
Causes: efficient (opp. final)	العلل : الفاعلية (ضدها الغائية)
Communism	الشيوعية
Criterion: Standard	مقياس : مستوى
Cynicism	مذهب الكلبيين
Cyrenaics	القورينائية

Determinism (opp libertarianism) مذهب الجبر (يقابل مذهب الاختيار)

Disinterestedness = impartiality النزاهة أو عدم المحاباة

Dogmatism (opp. Scepticism) مذهب التيقن أو الاعتقاديين (ضد مذهب الشك)

Dualism مذهب الثنائية أو الثنوية أو الاثنينيّة

Duration الديمومة

Empiricism (opp. intellectualism or rationalism) المذهب التجريبي أو التجريبية (ضد المذهب العقلي)

End (purpose), Supreme, highest, ultimate غاية (غرض) عليا، قصوى

Epicureanism مذهب الأبيقورية أو المذهب الأبيقوري

Essence ماهية أو كنه (خصائص ذاتية)

Eudaemonism مذهب السعادة

Evolutionism مذهب التطور

Fallacy of composition (opp. F. of division) مغالطة الجمع (ضدها مغالطة التفريق)

Fallacy of figure of speech مغالطة التشبيه

Feelings وجدانات

Formalism=Logicism المذهب الصوري — النزعة الصورية أو المنطقية

General (opp. particular) كلي (ضد جزئي)

Good (ultimate, absolute, Supreme, highest) الخير (الأقصى أو المطلق أو الأسمى) انظر Summum bonum

Happiness (general) السعادة العامة أو سعادة المجموع

Hedonism (psychological-ethical مذهب اللذة السيكولوجي - الأخلاقي

egoistic or individualistic Hed. مذهب اللذة الفردي أو الأناني

(Universalistic hed. =utilitarianism مذهب اللذة العامة أو المنفعة العامة

Ideas, innate (opp. acquired) أفكار فطرية (ضد مكتسبة بالتجربة)

Ideal = Ultimate value المثل الأعلى

Idealism المثالية التصورية أو المذهب المثالي

Neo-idealism المثالية الجديدة

Imperative, categorical (opp. hypothetical or Conditiional)
الأمر المطلق (ضد المشروط أو المقيد)

Imperturbability — طمأنينة النفس

Impulse — انظر motive — دافع سيكولوجي

Individualism (opp. universalism) — المذهب الفردي أو الفردية (يقابل مذهب الجماعة)

Instrumentalism, operationalism, or experimentalism
مذهب الذرائع (في فلسفة جون ديوى)

Integration — تكامل

Intuitionalism or intuitionism
مذهب الحدس (بمعناه الواسع يشمل المذهب العقلي في الأخلاق)

Judgment (factual opp. value) — أحكام واقعية (ضد تقويمية)

Materialism (opp. immaterialism)
المادية أو المذهب المادي ، ضده اللامادية

Motive — الباعث (الخلق)

Mysticism = sufism — التصوف أو مذهب الصوفية

Objectivity (opp. subjectivity) — موضوعية أو عينية (ضد ذاتية)

Obligation — الإلزام

Ontology — مبحث الوجود

Originality — الأصالة أو الإبداع

Passion — الهوى أو الشهوة

Perfectionism — مذهب الكمال

Pleasure — اللذة

Positivism (logical) — الوضعية المنطقية

Postulates — المسلمات أو القضايا المسلمة

Pragmatism — المذهب العملي أو البرجماتزم

Psychology (ethnic) — سيكولوجيا الشعوب

Purpose, aim, intention, end — غرض : هدف : مقصد : غاية

Qualitative difference, (opp. quantitative diff.).
الاختلاف في الكيف أو النوع (ضد الاختلاف في الكم)

Quantification — التكميم

Sanctions — جزاءات (وعد ووعيد أو ثواب وعقاب)

Sciences (empirical or positive, opp. teleological or normotive) — علوم تجريبية أو وضعية (ضدها علوم غائية أو معيارية)

Sects, Schools — فرق ، مدارس

Sense (moral) — (مذهب) الحاسة الخلقية

Sensualism — المذهب الحسى

Socialism — المذهب الاشتراكى

Spiritualism opp. materialism — الروحية أو المذهب الروحى (يقابل المذهب المادى)

Stoicism — مذهب الرواقية أو المذهب الرواق

Struggle for existence — التنازع من أجل البقاء

Substance (opp. accident) — جوهر (ضده عرض)

Summum bonum — (انظر Good) ... الخير الأقصى أو الأسمى

Sympathy — (مذهب) التعاطف أو المشاركة وجدانية

System = doctrine — مذهب (أو عقيدة)

Self - consistency — التناسق الذاتى

Self-evident = necessary — الواضح بذاته ، أو البديهى أو الضرورى

Self - realisation — (مذهب) تحقق الذات

Self - regard — رعاية الذات

Self-abnigation or denial or renunciation or eonquest or Suppresed opp. Self-assertion. — إنكار الذات أو قمعها وقهرها (ضد توكيد الذات أو إقرارها)

Tautology — تحصيل حاصل

Teleology — الغائية

Ultimate — الأقصى

Universal — عام

Universally valid — صادق صدقا مطلقا (فى كل زمان ومكان)

Utilitarianism = universalistic hedonism — مذهب المنفعة العامة

Value (intrinsic opp. extrinsic or instrumental) — قيمة باطنية ذاتية (ضدها قيمة خارجية)

الباب الأول

فى مقدمات النفعية

الفصل الأول : لمحة إلى الجو النفعى

الفصل الثانى : مذهب اللذة الأنانى

الباب الاول

فى مقدمات النفعية

نَبَت المذهب النفعى فى صورة لذة تختلط بالسعادة وتمتزج بالمنفعة ، وتقوم على الأنانية حينا وعلى الغيرية فى بعض صورها أحيانا ، ولهذا آثرنا أن نمهد بباب نتناول فى فصله الأول دلالات النفعية كما بدت فى شتى مذاهبها ، ونُزيل فيه اللبس الذى اكتنف مصطلحاتها ، ثم نعقب فى فصله الثانى بالحديث عن اللذة الفردية عند أشهر دعاتها من القدماء والمحدثين ، حتى إذا فرغنا من هذا التمهيد عرضنا فى الباب الثانى لدراسة النفعية التجريبية الحديثة كما بدت عند أشهر أعلامها ، وعقبنا فى الباب الثالث بتَتَبع النفعية فى غزواتها لبعض مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين .

الفصل الأول

لمحة إلى الجو النفعي

ملاحظات عامة

من سور المذهب اللذى — من صور مذهب اللذة الأخلاق — فروع المذهب النفعى — العلاقة بين اللذة والمنفعة والسعادة — التفرقة بين اللذة والسعادة — موازنة بين مذهب اللذة ومذهب السعادة — النزاع بين النفعيين والحدسيين — تسمية المذهب النفعى .

من صور المذهب اللذى :

من العسير أن نجمل خصائص المذهب النفعى « المشتركة » بين أعلامه ، لأن اتفاقهم على مجملها لم يمنع اختلافهم فى فهمها وتحديد تفاصيلها ، فالمألوف أن يقال إنهم متفقون على أن اللذة هى وحدها الخير الأقصى ، أو المرغوب فيه لذاته دون نظر إلى نتائجه ، أى أن الفعل الإنسانى لا يكون خيراً إلا متى حقق أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة — صيغة ما أيسرها ، ولكنها مع بساطتها قد أثارت من وجوه الخلاف عند معتنقيها ألوانا شتى ، وتبدو هذه الوجوه من الخلاف فى صور

المذهب اللذى وفروع المذهب النفعى معا ؛ تمسك باللذة جميع النفعيين ، ولكنهم اختلفوا فى فهمهم لدلالتها ، وتصورهم لمقوماتها ، وتحديدهم لمقاييسها ، ونظرتهم لطبيعتها .

فمذهب اللذة يطلق على مجموعة من النظريات تشترك فى اعتبار اللذة أسمى غاية للحياة الإنسانية ، ويبدو فى عدة صور أظهرها[1] :

مذهب اللذة السيكولوجي Psychological Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس ينشدون بالفعل كل ما يحقق لذتهم فاللذة هى الغرض الأقصى لرغبة الإنسان ، والدوافع السيكولوجية لكل تصرفاتنا لا يمكن تفسيرها إلا بالرغبة فى اللذة والنفور من الألم .

مذهب اللذة الأخلاقى Ethical Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس « ينبغى » أن ينشدوا على الدوام لذتهم ، فاللذة وحدها هى الخير فى ذاته ، ولا شىء سواها يحمل فى ذاته قيمته ، وعلى عكسها يحمل الألم أو الشعور الأليم قيمة

---

(١) استقينا التصنيف وحده عن : M.C. Sen, Elements of Moral Philosophy, p. 192 ff. وكذلك J.S. Mackenzie, Manual of Ethics (1929), p. 167-69 وقد أشار إلى أن صاحب هذه الأسماء هو H. Sidgwick فى كتابه Methods of Ethics

سلبية قصوى ، فهو وحده الشر فى ذاته ؛ والخُلّص من الذين يرون أن اللذات لا تختلف كيفاً ، أو أن الخلاف بينها لا يؤثر — إن وُجد — فى القيم الذاتية الباطنية intrinsic لمختلف الحالات اللاذة ، لأن هذه القيم لا تختلف فيما بينها إلا قوةً وديمومة .

إن أول المذهبين السالفين يقرر حقيقة : هى أن الناس بطبيعتهم ينشدون لذتهم ، فهو نظرية تقرر أن غرض الرغبات الأقصى هو بالفعل اللذة ، أما المذهب الثانى فنظرية فى القيمة ، أى فى السبب الذى من أجله ينبغى أن يُفَضّل عمل على غيره ، ومن هنا اتصل هذا المذهب بالنظرة الغائية فى طبيعة الفعل الخيِّر ، وهو فى كل حالاته يعتبر نتائج الفعل — لاذةً أو أليمة — مقياس الأخلاقية ومعيارها الأوحد ، وهذا من أظهر وجوه الخلاف بينه وبين مذاهب العقليين والحدسيين ممن ردوا الأخلاقية إلى بواعث الأفعال ومقاصدها دون نتائجها وآثارها .

من صور مذهب اللذة الأخلاقى :

ويتشعب مذهب اللذة الأخلاقى بدوره فى عدة اتجاهات أظهرها :

مذهب اللذة الأنانى أو الفردى Egoitic Hedonism :

ويرى أصحابه أن ما ينشده الإنسان بالفعل ، وما ينبغى أن يلتمسه هو لذته الخاصة أو منفعته الشخصية ؛ إلى هذا ذهب توماس هوبز + ١٦٧٩[1] T. Hobbes ومن جرى مجراه من أمثال جاسندى + ١٦٥٥ Gassendi وهلفتيوس + ١٧٧١ H.C. Helvetius حديثا .

ومن هؤلاء الفرديين من ذهب إلى أن أقوى اللذات وأحقها بالطلب هى اللذة الحسية العاجلة — فيما ذهب القورينائية Cyrenaics

ومنهم من رأى أن أجدر اللذات بالطلب ما اتصف بالدوام والاستمرار ، كاللذات الروحية والعقلية — ومن هنا كانت السعادة وطمأنينة النفس التى قال بها الأبيقورية Epicureans قديما .

مذهب اللذة العامة Universalistic H. :

وقد خالف أصحابه دعاة اللذة الفردية فقالوا إن الإنسان يلتمس بالفعل ، وينبغى أن ينشد لذة البشر جميعا ، بل لذة سائر

(١) نذكر سنة الوفاة مسبوقة بالعلامة التقليدية + فإذا كان الفيلسوف لا يزال حيا ذكرنا سنة ميلاده ، ومن تكرر ذكر اسمه اكتفينا بالإشارة إلى وفاته أو ميلاده فى أول مرة يرد فيها اسمه .

الـكائنات الحساسة ، واشتهر هذا المذهب بمذهب المنفعة العامة Utilitarianism الذى تمثل عند بنتام + ١٨٣٢ J. Bentham وجون ستورت مل + ١٨٧٣ J. S. Mill وغيرهما من أقطاب النفعية — وهو بشتى فروعه موضوع هذا الـكتاب .

فروع المذهب النفعي :

و يتحلى هذا المذهب النفعى فى صور شتى أظهرها[1] :

مذهب المنفعة اللاهوتى Theological Utilitarianism :

كما بدا عند جاى +١٧٤٥ J. Gay وباليه +١٨٠٥ W. Paley وغيرهما ممن جعلوا الله ممثل النفعية فى أكمل صورها .

ومذهب المنفعة الاقتصادى Economical كما بدا عند أدم سميث +١٧٩٠ A. Smith وريكاردو +١٨٢٣ D. Ricardo ومالثوس + ١٨٣٤ T. Malthus ممن جعلوا غاية الحكومة أن تحقق لمواطنيها أقصى سعادة اقتصادية ممكنة .

ومذهب المنفعة السياسى Political كما وضعه بنتلى Bentley

---

(١) جمعنا هذه الفروع بعد أن كانت متناثرة فى الـكثير من مصادرنا التى يراها القارئ فى هوامش الصفحات .

الذى جعل « أعظم مقدار من السعادة » مقياساً للتمييز بين القوانين الطيبة والقوانين السيئة .

ومذهب المنفعة التجريبى Empirical كما تمثل عند بنتام ومل — وقد أفردنا له الباب الثانى من هذا الكتاب .

ومذهب المنفعة التطورى Evolutionistic كما تمثل عند هربرت سپنسر H. Spancer +١٩٠٣ ولسلى ستيفن +١٩٠٤ L. Stephen وغيرهما ممن ردوا النفعية الكاملة إلى أثر التطور .

ومذهب المنفعة الحدسى أو العقلى Intuitional or Rational Utilitarianism كما بدا عند سدجويك +١٩٠٠ H. Sidgwick وغيره ممن أقاموا النفعية على أسس حدسية .

ومذهب المنفعة المثالى Ideal U. عند مور المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore وراشدال +١٩٢٤ H. Rashdall وليرد المولود عام ١٨٨٧ J. Laird وغيرهم من المعاصرين الذين جعلوا الخير أعم من اللذة التى تمسك بها الخلص من اللذيين والنفعيين .

ومذهب المنفعة العملى Pragmatic الذى يمثل اتصال النفعية بفلسفة القيم عند الاختياريين أو دعاة المصلحة فى أمريكا ، ويبدو خاصة فى المذهب العملى (البرجماتزم) كما يمثله وليم چيمس +

W. James ١٩١٠ وچون ديوى + J. Dewey ١٩٥٢ و پيرى
المولود عام ١٨٧٦ R.B. Perry .

ومع أن النفعية قد ازدهرت وآتت أكلها فى إنجترا ثم فى أمريكا إلا أنها اتصلت بالقارة الأوربية واجتذبت من فلاسفتها أمثال هلفتيوس + ١٧٧١ الفرنسى وبيكاريا + ١٧٩٤ C. de Beccaria الإيطالى وفون جيزايكى Von Gizycki الألمانى .

اتسعت النفعية حتى شملت هـذه المجموعة الضخمة من مذاهب الفلاسفة — أخلاقيين كانوا أو غير أخلاقيين — بل أكد « بنتام » أننا إذا استبعدنا اللغو والعبث من نظريات خصوم النفعية ما بقى منها إلا ما يتفق مع مذهبه النفعى ! وإلى مثل هذا ذهب المتطرفون من النفعيين .

ومع هـذه السـيطرة التى تهيأت للنفعية على التفكير الإنجليزى خاصةً والأمريكى والأوربى عامةً — فإن تاريخها يشهد بأنها لقيت من معارضة خصومها أكثر مما لقيت من تأييد دعاتها .. !

ومن الطبيعى ألا نُسَوّى فى دراستنا للنفعية بين المذاهب التى كانت ألصق بها وأقدر على التعبير عنها ، والمذاهب التى اتصلت

بها أو اقتربت منها أو نُسِبتْ إليها تَجَوّزا ؛ سنقف عند المذاهب النفعية الأصيلة ونطيل الوقوف ، ونمر بغيرها مسرعين أو مكتفين بالإشارة إلى أظهر معالمها وأدناها اتصالا بالمذهب النفعى الأصيل .

التفرقة بين اللذة والمنفعة والسعادة :

ومنذ أيام أبيقور + ٢٧٠ ق . م Epicurus تحولت اللذة إلى منفعة ، ولكنها كانت منفعة فردية شخصية مكن لها فى مطلع العصر الحديث « هوبز » ، وأثار الأخلاقيين من معاصريه وخلفائه بأنانيته الموغلة ، فتحولت المنفعة الفردية بعده إلى منفعة للمجموع ، وسرعان ما جرى لفظ « السعادة » على أقلام النفعيين . إن النافع هو ما يحقق لذة أو يبعد ألما ، أو هو ما يوفر السعادة بتعبير آخر ، كان شعار النفعيين : « أعمل لتحقيق أكبر قسط من اللذة (أو المنفعة) لأكبر عدد من الناس » ، فتحول إلى المطالبة بتحقيق أكبر قسط من « السعادة » لأكبر عدد من الناس ، بهذا اختلطت اللذة بالمنفعة أولا ، ثم ما لبثت حتى امتزجت بالسعادة[1] ، فكان الخلط بين دلالات هذه الألفاظ ،

(١) من قبيل هذا الخلط بين اللفظين ما نراه فى تصنيف « ڤنت » للمذاهب تبعا للغاية ، انظر :

W. Wundt, Ethics, Vol. II. (Ethical Systems) Eng. Trans., P. 163 ff.

ولهذا وجب أن نقف قليلا عسى أن نزيل هذا اللبس :

لم يقنع « أبيقور » باعتبار اللذة خيراً ، بل اعتبر الوسائل المؤدية إليها خيراً ، ولكنه رأى أن من اللذات ما يجلب ألما ، ومن الآلام ما يحقق لذة ، فطالب باجتناب اللذة التى تسلم إلى الألم ، والرضا بالألم الذى ينتهى باللذة . ومحك هذا التعديل هو مراعاة المنفعة ، فتحولت اللذة بهذا إلى منفعة ، واستمر هذا قائما عند جمهرة المحدثين ، وإن حول بعضهم أنانية هذه الفردية إلى نوع من « الغيرية » altruism ، وميّز بين كيفِ اللذات ولم يقنع بالتفرقة بينها كمّا .

ويبدو لنا أن بين اللذة والمنفعة علاقة خصوص وعموم متبادلة ، التوحيد بينهما لا يصدق دواما ، بل إن من اللذات ما قد يجلب ضرراً ، ومن المنافع ما يجر ألما — كالدواء المر .

على أن عواقب التوحيد بين اللذة والمنفعة لم تكن أخطر من عواقب التوحيد بين اللذة (أو المنفعة) والسعادة . إنّ تهافت هذا التوحيد واضح ، لأن من الأفعال اللاذة ما قد ينتهى بالتعاسة ، ومن الأشياء النافعة — كالاختراعات الحديثة — ما لا يحقق السعادة .

بل إن هذا التوحيد قد أدى إلى أن يدخل فى زمرة اللذيين

والنفعيين من هم أشـد الفلاسفة مقتا للمنفعة واستخفافا باللذة معياراً للأخلاقية ، فلنقف هنا قليلا :

غاية الأخـلاقية عند « بنتام » و « مل » هى السعادة ، وكذلك الحـال عند أفلاطون + ٣٤٨ ق . م . ومع ذلك فإن من الخطأ البيّن أن يحشر أفلاطون فى زمرة النفعيين . ولو أنه أدرك « مل » لاحتقر نظريته ورآها شبيهة بنظرية السوفسطائية التى وحدت بين الفضيلة ولذة الفرد ، و إن كان « مل » يتجاوز لذة الفرد إلى لذة الجماعة . إن أفلاطون يرفض النظريتين معا لأن كلتيهما تقيم الأخلاقية على الوجدان وليس على العقل ، وتضـع غاية الأخلاقية خارج الأخـلاقية نفسها ، ويكفى هذا ليكون أفلاطون على خلاف بيّن مع « مل » كما كان بالفعل مع السوفسطائية . ولا عبرة بعد هذا باتفاق أفلاطون مع النفعيين فى اعتبار السعادة غاية الأخلاقية .

إن ما يسميه « مل » بالسعادة خليق بأن يسميه أفلاطون باللذة ، والحـكيم عنده يزاول العفة فى حياته فينصرف عن اللذة و يتجرد من علائق جسمه ما استطاع إلى ذلك سبيلا — فيما نعرف من محاورة فيدون — و إذا كان قد عاد بعد هذا فلأنّ فى حديثـه عن اللذة فى محاورة فيلابوس فإن اللذة هنا ليست

حسية ، ثم إنها تتضمن الغبطة بالحكمة والفضيلة ؛ أما السعادة فإنها تقترن عنده بالعدالة التى تتحقق بخضوع القوة الشهوانية للغضبية ، واستسلام القوة الغضبية للعقل ، ولا عبرة بعد هذا بما يصيب العادل السعيد من محن و بلايا . إن حياته قد تحفل بالمصائب وتخلو من اللذات ، ومع هذا يظل سعيداً بعدالته ، إن السعادة عند أفلاطون اسم جديد للخير الأقصى[1] .

وشبيه بهذا فى كثير من الوجوه يمكن أن يقال فى أرسطو + ٣٢٢ ق . م وموقفه من النفعية ، إذ اعتبر الخير الأقصى سعادة ، ورأى أن الفعل الخلق يقترن عادةً بوجدان من المتعة الذاتية ، فشابه المحدثين من النفعيين فى أن السعادة عندهم تتضمن وجدان المتعة ، ولكن بينهما فارقا ملحوظا ، إن الفعل الخلق عند أرسطو لا يكون خيراً لأنه يحقق متعة ، بل إنه يحقق متعة لأنه خير ، النفعية الحديثة تقول إن المتعة أساس القيمة الخلقية ، وأرسطو يقول إنها نتيجة تنشأ عن القيمة ، إن السعادة عنده اسم جديد يطلق على الخير الأسمى[2] وهو يتميز بأنه غاية تختار لذاتها ،

---

(١) W.T. Stace, A. Critical Hist. of Greek Philosophy (1950) ص ٢٢٠ — ٢١ .

(٢) Cf. ibid., 315

و بأنه يكفى وحده لتحقيق السعادة[1] ، وتتمثل السعادة فى كل فعل يطابق أشرف فضيلة فى الإنسان وهى فضيلة العقل النظرى — الذى به يتميز من النبات والحيوان — فالسعادة تتحقق بالتأمل العقلى وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وإن كان أرسطو قد أقرّ بقيمة اللذة وصرح بأن الفاضل هو الذى يستشعر اللذة عند إتيان الأفعال الفاضلة ، وتقترن اللذة بالأفعال الفاضلة ، وهى علامة تشهد بمدى استعداد الإنسان للفضيلة ، ولا ينكر أرسطو — كما أنكر المتزمتون من العقليين — الخيرات الطبيعية ، بل صرح بأن السعادة تقوم فى استخدام الخيرات الطبيعية على أحسن وجه[2] ، فإذا كان أرسطو قد شابه النفعيين المحدثين فى وضع السعادة غايةً للأخلاقية ، فإنه يخالفهم فى فهم طبيعتها ، وتصور دلالتها ، ومن هنا تعذر إدخاله فى زمرة النفعيين .

وشبيه بهذا يمكن أن ينسحب على الأخلاقيين الذين اعتبروا السعادة غاية الحياة الخلقية — وما أكثرهم ! وهل ثمة أخلاق يستطيع أن يزعم أن مذهبه يفضى بمعتنقيه إلى التعاسة ؟ ولكن

---

(١) قد يذكرنا هذا بقول سپينوزا : إن السعادة ليست جزاء الفضيلة ، ولكنها الفضيلة نفسها .

(٢) Sen, p. 9-11

السعادة فى أذهان الأخلاقيين دلالات شتى ، ومن الممكن أن نميز بينها و بين اللذة على الوجه التالى :

التفرقة بين اللذة والسعادة :

أيسر تعريف للذة pleasure أنها وجدان يصاحب إشباع الرغبات الشخصية ، أما السعادة happiness فإنها وجدان يصاحب تحقق الذات ككل ، بصرف النظر عن إشباع الرغبات المؤقتة ، بل برغم الألم الذى ينشأ عن رفض إشباعها أو الفشل فى إرضائها ، من هنا تميز مذهب السعادة من مذهب اللذة برفض اعتبار الخير الأقصى مجرد مجموع لذات معينة ، والإلحاح فى النظر إليه باعتباره لذة النفس موحدةً فى كل[1] ، و إلى ما يشبه هذا ذهب كثير من الأخلاقيين[2] ، فليست السعادة لذة الساعة ولا مجموع لذات تتحقق بإشباع رغبات متتالية ، ولا هى توازن بين اللذة والألم ، و إنما هى وحدة من لذات تتم بإخضاع لذات أخرى

---

(١) Muirhead, Elements of Ethics, p. 104-06 ولقد نصح القارئ بالرجوع فى هذا إلى :

J Dewey's Psychology, pp. 202 - 04 & 293

(٢) قارن مثلا J. Seth, A Study of Ethical Principles . خامس طبعة ص ٢٠٩ — ١٠٠ .

أو استبعادها عند الضرورة حتى ينشأ إشباع كامل يقترن بشعور الإنسان بأنه كل ما يجب أن يكون !

إن اللذة تبقى ما بقى الفعل الذى أدى إليها ، ولا يشعر بها إلا صاحبها ، أما السعادة فتمتاز بالثبات والدوام ، وهى ليست إلغاء تاما للألم وإن كان هذا ممكنا ، بل إن الأخلاقية تقوم فى الصراع بين الواجب والهوى ، وتمس الحاجة إلى التضحية باللذات الشخصية فينشأ الألم ، وعنصر الألم فى التضحية لا يقلل من السعادة التى تتحقق عن طريقها .

هذا بالإضافة إلى أن السعادة عامة وليست نسبية ، لا بمعنى أنها بالفعل تصيب الناس عامة بل بمعنى أنها تقبل الشركة ، أما اللذات فإن ما يكون منها متعة لإنسان قد يسبب لغيره ألما[١] .

موازنة بين مذهب اللذة ومذهب السعادة :

نزيد ما أسلفناه وضوحا بالحديث عن التضاد القائم بين مذهب اللذة Hedonism ومذهب السعادة Eudaemonism ، يتفقان ظاهريا فى اعتبار السعادة وحدها خيراً أقصى ، ويختلفان فعلاً فى أمور نجملها موجزين فيما يلى :

---

(١) Cf. Sen, p. 68 ff. .

القانون الخلقى عند جمهرة أتباع السعادة عام مطلق وهو عند اللذيين نسبى متغير ، لأنه يقوم على الحساسية ولا يستند إلى العقل ، وطاعته مرهونة بنتائج الفعل وآثاره ، وهى عند أتباع السعادة مقطوعة الصلة بالنتائج موقوفة على البواعث والمقاصد ؛ يستوى عند اللذيين إحسان من يفيض قلبه بحب الإنسانية ، وإحسان من تدفعه إلى الإحسان مآرب شخصية أو منافع ذاتية ، بل إن إحسان هـذا المحتال أسمى فى نظر اللذيين ، إذ به يحقق المحسن خيراً لذاته وللآخرين ، بينما يُسقط المحسن الأول ذاته من حسابه[1] ! إن سلطة القانون الخلقى تُستمد عند اللذيين من فكرة الجزاءات التى تقررها الطبيعة ، أو تقتضيها إرادة الله ، أو تفرضها تقاليد المجتمع ، أما عند أتباع السعادة فإن الفضيلة تحمل جزاءها فى باطنها ، و يدرَك القانون الأخلاقى بالقياس إلى إعتبارات عقلية تغرى بالسلوك الخيّر من غير إكراه ؛ هـذا إلى أن مستوى الأخلاقية عند أتباع السعادة موضوعى ثابت ، وعند اللذيين نسبى متغير . . . إلى آخر ما يمكن ذكره شاهدا على اتصال مذهب السعادة بمذاهب العقليين ، وارتباط مذهب اللذة بمذاهب التجريبيين .

(١) ibid, p. 130 .

وإن كان مذهب اللذة يتفق مع مذهب السعادة فى اعتبار القانون الخلق — وهو المبدأ العام الذى يحدد خيرية السلوك أو شريته — خاضعا لفكرة الخير الأقصى ، وعلى عكسهما يقف مذهب العقليين الذين يعتبرون القانون الأخلاق غايةً عليا وليس وسيلةً يجوز إخضاعها لغاية أسمى(١) .

حسبنا هذا فى التفرقة بين اللذة والسعادة ، إن فيه ما يكفى للتدليل على أن النفعيين كانت تعوزهم الدقة فى فهمهم لدلالة السعادة حين استخدموها بمعنى اللذة ، واعتبروها غاية الحياة الأخلاقية ، ولنعقّب بكلمة نشير فيها إلى كبرى المشاكل التى عالجها النفعيون فكانوا بها معبرين عن الاتجاه التجريبى فى الأخلاق .

النزاع بين النفعيين والحدسيين :

كان القرن الماضى عصر النفعية الذهبى ، وكانت إنجلترا مهدها الأول ، واصطرعت فيها مدرسة النفعيين مع مدرسة الحدسيين Intuitional School حول مشكلتين كانتا ولم تزالا بعد مثارا للجدل العنيف بين فلاسفة الأخلاق ، هما نشأة المثل

---

(١) ibid, p. 15 .

العليا ideals ونوع المقياس أو المستوى criterion or Standard الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها[١] .

فأما الحدسيون فقد رأوا أن المثل العليا روحية فى نشأتها ، والخير عندهم ضرورة يقتضيها العقل ، وهو يدرك بالحدس كما تدرك الأوليات الرياضية axioms — وهى عند أصحابها واضحة بذاتها صادقة بالضرورة ومن ثَم كانت فى غير حاجة إلى برهان أوتأييد ، والعقل يدركها بطبيعته و يستنبط منها بالاستدلال القياسى نتائجها التى تلزم عنها ، ومعنى هذا أن الإنسان يولد مزودا بقواعد عملية خلقية لا تجيئه اكتسابا ، وهى ثابتة دائمة مطلقة من حيث إنها عامة فى الناس لا يحدها زمان ولا مكان ، وواضح من هذا أن منهج البحث عند هؤلاء الحدسيين استنباطى deductive وليس استقرائيا inductive .

وكذلك كان موقفهم من المستوى الخلق ، إنه فى رأيهم مستقل عن كل ما يترتب على الفعل الخلق من سعادة أو تعاسة ، إن الأفكار الخلقية تصدق فى كل زمان ومكان بصرف النظر عما ينجم عنها من لذة أو ألم .

وعلى عكس هؤلاء كان موقف النفعيين من هاتين المشكلتين ، إن المثل العليا يمكن تتبعها والارتداد بها إلى التجربة مصدراً لها ،

(١) W. R. Sorley Recent Tendencies in Ethics, p. I ff.

ويقصدون بالتجربة الإدراكات الحسية ووجدانات اللذة والألم التى تصحب هذه الإدراكات أو تعقبها ، ومن هنا ذهبوا إلى القول بأن حقائق الشعور الخلقى — من خير وشر وواجب وتبعة وتأنيب ضمير ونحو ذلك — مردّها آخر الأمر إلى التجربة ، فرفضوا بهذا رأى الحدسيين فى القواعد الخلقية التى اعتبروها فطرية يولد الإنسان مزوّداً بها ولا تجيئه اكتسابا ؛ وواضح من هذا أن منهج البحث الخلقى عندهم تجريبى ولا يمكن أن يكون استنباطيا .

وكذلك كان موقفهم من المقياس أو المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، إن الأحكام الخلقية مرهونة بما يترتب على الأفعال الإنسانية من نتائج وآثار ، فهى خير بمقدار ما تحقق من لذة ، وشرٌّ بمقدار ما تجلب من ألم ، ومن هنا وضح الفارق بين الحدسيين والنفعيين فى تصور الأخلاقية فى اتصالها بالبواعث والمقاصد — فيما يقول الحدسيون — أو ارتباطها بالنتائج والآثار — فيما ذهب النفعيون — وهو فارق ملحوظ بين اتجاه الحدسيين والعقليين من ناحية ، والتجريبيين والغائيين من الأخلاقيين من ناحية أخرى[1] .

---

(١) قارن : توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق ص ٤٠ وما بعدها .

ولكن كيف تلقّى النفعيون الاسم التقليدى لمذهبهم "Utilitarianism" .. ؟

تسمية المذهب النفعى :

قلنا إن اللذة قد تحولت على يد أبيقور وخلفائه إلى منفعة ، ونضيف إلى هذا أن « مل » فيما يظهر كان صاحب الفضل فى إشاعة الاسم التقليدى لهذا المذهب ، إذ قيل إنه عثر على اللفظ فى روايات « جولت » — حوليات الأبرشية — كما يصرح بذلك فى « سيرة حياته » Autobiography ولم يكن أول من استخدمه بهذا المعنى كما زعم ، فقد استخدمه « بنتام » عام ١٧٨١ وأكد بعد أنه الاسم الوحيد الذى يلائم مذهبه ، وأشار هالفى M. Halvéy فى كتابه عن «تطور النظرية النفعية» إلى وجود هذا اللفظ فى بحث وضعه « أوستنس » J. Austens ونشره عام ١٨١١ عن الحس والحساسية ، ولكن « مل » قد استخدم اللفظ للدلالة على جمعية صغيرة ألفها فى شتاء عام ١٨٢٢ / ٢٣ ، ومن هنا اعتقد خطأ أنه أول من استخدم اللفظ بمعناه المألوف(١) .

---

(١) ibid, p. 3-4 note وقارن :
Mill's Utilitarianism ص ٦ هـ من طبعة (١٩٣٨) Everyman's Library .

سمى المذهب بهذا الاسم لأنه ينشد النافع ، ولما كانت اللذة ليست أنفع الغايات ، أغفل الاسم فى الدراسات العلمية الحديثة ، ولكنه بقى للدلالة على اسم المدرسة التى تدين بالنفعية ، أما الاسم الجديد فقد أشرنا إليه فى تصنيف مذاهب اللذه عند « سدجويك » Sidgwick — ونعنى مذهب اللذة العامة[١] .

هذه لمحة إلى بعض معالم النفعية حاولنا بها أن نضىء بعض ما غمض من مجالاتها ، تمهيداً للحديث عن النفعية منذ نبتت لذة فردية تقوم على الأنانية الخالصة ، حتى تمثلت فى صورة دعوة للمنفعة العامة أو لسعادة المجموع .

(١) Cf. Mackenzie, p. 176

الفصل الثانى

مذهب اللذة الأنانى

تمهيد فى نشأة المذهب — (١) مذهب القورينائية — تعقيب — (٢) مذهب الأبيقورية — تعقيب — (٣) مذهب توماس هوبز — تعقيب

تمهيد فى نشأة المذهب :

ثبتت المنفعة فى صورة لذة فردية تستند إلى الأنانية الخالصة ، وتمثلت عند طائفة من الحسيين الذين أخلصوا لمنطق نزعتهم الحسية نظريا وعمليا ، وكانوا أجرأ من استجاب لنداء الشهوة واستسلم لوحى اللحظة التى يعيش فيها ، من غير اكتراث بإملاء عقل أو صوت ضمير ، وجعلوا من هذا مذهبا فلسفيا ارتدّوا به إلى رجل عاش بفكره وسلوكه مثلا أعلى يسترشد به طلاب المبادئ والمُثل !

أغفل « سقراط » + ٣٩٩ ق . م الكتابة وعاش معلما فانتهى مذهبه عند طائفتين من أتباعه إلى حركتين متضادتين : افتتن الكلبية cynics بما بدا فى خلقه من ضبط للنفس وتمسك

بالحق وتشبث بالبساطة فقصروا اهتمامهم على الدعوة للفضيلة بعد أن تمثلوها فى حياة الزهد والحرمان ؛ وافتتن القورينائية Cyrenaics بأحاديث أستاذهم عن السعادة التى اعتبرها الباعث على مزاولة الفضيلة ، وسرعان ما تحولت هذه السعادة فى نظرهم إلى إقبال على اللذات الحسية العاجلة ، ومحاربة لحياة الزهد والحرمان !

وشبيه بهذا يمكن أن يقال فى المصير الذى آل إليه مذهب أرسطو + ٣٢٢ ق . م انتهى عند طائفتين من أتباعه إلى حركتين متضادتين شبيهتين بالحركتين السالفتين ، تخير « الرواقية » Stoics من مذهبه « الطبيعة الناطقة » وأعجبتهم إشادته بدور العقل فى حياة الناس ، فاتخذوا العقل فى مذهبه الأخلاقى مرشدهم الأمين ، وجدوا من إملاءاته حتى يخمدوا بها نار الأهواء والشهوات ، فحاربوا اللذات وطالبوا بالزهد والحرمان ، وجعلوا شعارهم : عِشْ على وفاق الطبيعة — أى العقل ، واهتم الأبيقورية Epicureans بدور اللذة ومكان السعادة من مذهبه ، إن اللذة فى ذاتها ليست شراً ، وإن كان الإسراف فى طلبها مضرة ، إنها ترشد الإنسان إلى أفعاله الخيرة وتقترن بها ؛ أما السعادة فإنها غاية الحياة القصوى ، يبلغها الفيلسوف عن طريق الاستغراق فى التأمل العقلى ، إنها تساير أشرف فضيلة تميز

الإنسان من سائر الكائنات ، وهى فضيلة النظر العقلى ... وسرعان ما تحول هذا الجانب من مذهبه إلى مذهب فى اللذة عند الأبيقورية .

يعنينا من هذه الحركات الأربع مذهبا التورينائية والأبيقورية ، فيهما نبتت اللذة الفردية التى تقوم على الأثرة الخالصة ، بدت عند الطائفة الأولى حسية عاجلة ، واتسعت عند الطائفة الثانية حتى شملت الحسية والروحية معا ، ثم تطورت فى مطلع العصر الحديث إلى مذهب فى الأثرة النفعية على يد توماس هوبز + ١٦٧٩ T. Hobbes ومن ذهب مذهبه ، وفى هؤلاء جميعا يتمثل مذهب اللذة الأنانى أصدق تمثيل ، فلنعرض مذاهبهم فى هذا الصدد موجزين :

١ — مذهب القورينائية

اتصل « أرستيپوس » + ٣٦٦ ق . م Aristippus منشىء القورنيائية بالسوفسطائية قبل أن يتتلمذ على سقراط ، ومن هنا كان تأثره بنظريتهم فى الأخلاق والدين معاً ؛ اللذة عنده هى الخير الأقصى ، وهى غاية الحياة الإنسانية ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية ؛ وقد كان[(١)] « پروتا غوراس » + ٤١٠ ق . م السوفسطائى يقول فى مذهبه النسبى إننا لا نستطيع أن نعرف من الأشياء الخارجية أكثر من آثارها فى نفوسنا ، والإدراك نسبى لأنه يقتضى نسبة بين عقل مدرِك وموضوع مدرَك (أى بين عاقل ومعقول) فتابعه فى هذا « أرستيپوس » وتأدّى به هـذا إلى إقامة الأخلاقية على وجدان الشعور والألم ، فالحركة اللطيفة التى نسميها باللذة هى الخير الوحيد ، والحركة العنيفة التى نسميها بالألم هى الشر الوحيد ، واللذات تتفق كيفاً ولـكنها تختلف درجةً وديمومة ؛ وقد اتفق القورينائية مع سائر المدارس السقراطية — من كلبية وميغارية وأفلاطونية — فى

(١) H. Sidgwick, Outline of Hist. of Ethics (1939) p. 32-3
« وفى ترجمتنا العربية : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق » ص ١٠٦ — ١٠٨

الاعتقاد بأن الحكمة أو المعرفة هي خير ما يملك الإنسان ، وأفضل صنوف هذه الحكمة معرفة الخير ، وعند هذا انتهى الاتفاق بينها ، فتشعبت بعده إلى اتجاهات قد يضاد بعضها بعضاً ، فرأى « أرستيوس » مع غيره من أنصاف السقراطيين[1] الا حاجة بنا إلى البحث النظرى لاكتشاف الخير ومعرفة الفضيلة ، فالأخلاقية تقوم على وجدان اللذة والألم ، وكل ما ينطوى عليه سلوكنا من جمال مردّ الإعجاب به إلى أنه « نافع » أو مُؤَدٍّ إلى خير ، ومن هنا انتهى إلى القول بأن الخير لا يمكن أن يكون إلا لذة تنشدها جميع الكائنات الحساسة مساقةً بدوافعها الطبيعية ، بينما تنفر هذه الكائنات من ضدها — وهو الألم .

واعتبر القورينائية الحياة مجموعة آنات ، لكل آن منها لذته ، وهذه اللذة الحسية المؤقتة صوت الطبيعة فمن الضلال أن نتردد فى الاستجابة له ! وليست القيود التى تمنع الإنسان من من التمتع باللذة إلا من وضع العرف ، ومن هنا وجب تحطيم هذه القيود المصطنعة ومزاولة اللذات من غير عائق ، بشرط ألا نتعلق بها أو نفكر فى مستقبلها ، لأن هذا كفيل بأن يثير فى النفس قلقا ، إن إلحاح الشهوة لا سبيل إلى الخلاص منه إلا

(١) Semi - Socratics هم الكلبية والقورينائية والميغارية — أما أفلاطون فهو السقراطى الكبير .

بإشباعها ، أو بالتخلص من الحياة إن عز ذلك !

وآلت المدرسة بعده إلى ابنته « أريتيه » Arété ثم إلى ابنها « أرستيپوس الصغير » وواصلت اعتناقها للذة الحسية وإسرافها في الإلحاد ، واعتُبر أهلها — كما اعتبرا للذين عامة — أحرار فكر ، وكان لهم فضل في تحطيم بقايا العقيدة الوثنية بين المستنيرين ، وفي حديث « تيودورس » وإيوهيروس Euhemerus عن الآلهة في مطلع القرن الرابع ما يشهد بهذا الإلحاد .

والرواية التي وصلتنا عن « أرستيپوس » تمثله لنا وقد حقق في حياته مثله الأعلى على أكمل وجه ! ولا يزال التاريخ يحفظ سيرته مع صديقته المستهترة « لايس» Laïs التي كان يرمز بها إلى الشهوة ، اتهمه خصومه بأنه يحول بمذهبه الإنسان حيواناً ينساق مع فطرته وشهوته من غير ضابط ، فقال : إني أملك « لايس » وليست « لايس » هي التي تملكني ، أي أنه ليس عبد شهواته ، إنه يسيطر عليها وإن استجاب لها مختارا ؛ إن اللذة أداة للاستمتاع ، فإذا سنحت وجب اغتنامها ، وإن راحت فلا ندم ولا أسف على ما فات .

حقيقةً إن القورينائية قد استغرقتهم لذات الحس العاجلة ، ولكن نظرية في الرجل الحكيم عند بعضهم قد أنقذتهم من وهدة الحسية البهيمية القذرة ، فالحكيم عند جمهرتهم هو الذى

يمتاز بالتبصر والعقل وبُعد النظر ، والاستغراق فى طلب اللذة قد يفضى إلى الألم والخسران ، وهو ما ينبغى أن يتفاداه الحكيم ، إذن فالحكيم هو الذى يظل سيد نفسه فيضبط رغباته وقد يرجئ الملح منها متى حقق له هذا لذة أكبر أو ألما أقل[1] وعلى هذا — فيما يبدو — كان أرستبوس مع « لايس » !

ومن هنا نلاحظ أنهم — مع استغراقهم فى لذات الحس — قد سلموا بوجود لذات عقلية تبدو فى الصداقة والمحبة العائلية وغبطة الإنسان برفاهية وطنه ... وانتهى هذا إلى أن يقول « أنيسريس » Anniceris إن الحكيم من ضحى بنفسه فى سبيل أصدقائه أو أفراد أسرته ! هذا قبس من نورٍ فى دنيا من الظلام ... وستبدو هذه الومضة أظهر فى مذهب « أبيقور » .

إن الفلسفة فى نظر الإغريق هى فن الحياة الخيرة ، وهى العلم الذى يعرض لدراسة هذه الحياة ، ومن هنا كان المنتظر أن يعزفوا عن فلسفة اللذة ، فشعر المتأخرون من القورينائية بأنهم مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية ، فعرف « تيودوروس » الخير بأنه البهجة التى تتوقف على مزاولة الحكمة باعتبارها

---

(١) W.T. Stace, Critical Hist. of Philos. (1950), p. 162

متميزة عن مجرد اللذة[1] ، وصرح « هجسياس » Hegesias متشائما بأن السعادة متعذرة المنال ، وأن التجربة تشهد بأن آلام الحياة أقوى من لذاتها ، وأن السعادة يتعذر تحققها ، ومن ثَمّ كانت غاية الحياة غير ممكنة التحقيق ، بل إن الموت أفضل من الحياة ، لأنه يحقق نوعا ممكناً من السعادة على أقل تقدير ، هى سعادة سلبية قوامها الهرب من الشعور بالألم ... بهذا تحوّل طلب اللذة إلى عزوف عن اللذة ، ومن ضاق بالحياة كان عليه أن يتخلص من آلامها بالانتحار ! فسمى من أجل هذا : « الناصح بالموت » واستجاب له الكثيرون حتى خشى الملك بطلميوس الأول استفحال دعوته للانتحار فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته[2] !

تعقيب

حسبنا فى التعقيب على هذا أن نشير موجزين إلى أن مذهبه أقرب فى جوهره إلى اتجاه السوفسطائية منه إلى مذهب سقراط ، إن سقراط لم يوصِ بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما ينجم عنها

(٢) H. Sidguick, ibid, p. 84-5 وفى نسختنا العربية « ص ١٧١ — ١٧٢

(٣) Cf. A. Weber & R. B. Perry, History of Philosophy, (1925) p. 51

من ميزات ، إن الفضيلة هى الطريق الوحيد الذى يسلم إلى السعادة ، ولكن السعادة بدورها هى الباعث على التزام الفضيلة ، وليس معنى هذا أنه لم يعترف بأن واجب الإنسان أن يؤدى الخير لذاته لا لما يترتب عليه من مغانم .

إن الحياة قيمتها مرهونة بغايتها ، وإذا كان الإنسان يشارك سائر الكائنات فى خصائص ويتميز عنها فى أخرى ، وجب أن تكون غايته ملائمة للجانب الذى يميز طبيعته وبه يكون إنسانا ، من هنا ننتهى إلى رفض إشباع اللذة الحسية أو إرضاء الشهوة البهيمية غاية عليا ينشدها الإنسان ، أما التخلص من الحياة فعجز ويأس لا يليق بإنسان سليم ؛ إن الحياة شرط الفضيلة ، وهل تستقيم الفضيلة بغير إنسان حى ؟ إذن فالمثالية الأخلاقية تستبعد التشاؤم وتقتضى الحرص على الحياة كشرط لقيام الفضيلة ؛ حيث تنعدم الحياة لا توجد الفضيلة .

على أن نظرة القورينائية إلى الحكيم قد ردت للمذهب بعض قيمته ، وإن خرجت به عن حدود منطقه ، ولكن المذهب سيجد فى الأبيقورية ما يبرئه من بعض مآخذه :

٢ – مذهب الأبيقورية

انصرفت الفلسفة بعد ممات أرسطو عن التأمل فى الوجود لذاته إلى التفكير فى حياة الإنسان ، وترتب على هذه الذاتية Subjectivism أن قنع التفكير الفلسفى بالبحث فى الأخلاق وما تقتضيه من اعتبارات ، ومن لم يستطع أن ينسى نفسه ويُفنى فى الوجود ذاته ، لا يقوى على إبداع تفكير خالد يتحدى الزمن، من هنا كانت المدارس التى أعقبت أرسطو إذا عرضت للميتافيزيقا والمنطق والطبيعة لم تدرسها لذاتها ، بل لأنها تمهد للأخلاق !

ويعنينا من ممثلى هذا الاتجاه فى ذلك العصر « أبيقور » + ٢٧٠ ق . م لأنه يمثل اللذة الفردية التى تعنينا فى هذا البحث ، اتفق أبيقور مع « أرستيبوس » فى أن اللذة هى الخير الأسمى ، وأن الألم هو الشر الأقصى ، ولكن أبيقور عدّل مدلول اللذة وجعله أرحب مما كان عند القورينائية ، فشمل على يده لذات الحس ولذات العقل والروح جميعا ، وتمشيا مع مذهبه المادى فى تفسير الوجود أقر اللذة الحسية ومكن لها ، وصرح بأن الإنسان كالحيوان من حيث إنه ينشد اللذة منساقا بفطرته

دون تدخل من عقله أو ثقافته ، وما يستطيع العقل أن يتصور خيراً إلا وكان مقترنا على الدوام بعنصر حسى ، فالإنسان يلتمس اللذة بطبيعته ، ويسخر العقل لتهيئة الوسائل لتحقيقها ، وكل لذة خير ما لم تقترن بألم فتصبح من أجل ذلك شراً ، أو وسيلة سيئة للسعادة ، وإذا نجمت عن الألم لذة وجب طلبه ، وبهذا استحال « مذهب اللذة » إلى « مذهب فى المنفعة » ، يرى المثل الأعلى فى طلب أكبر قسط من اللذات والمنافع يبقى مدى الحياة .

وهكذا أصبح الإنسان لا يرفض لذة إلا من أجل نتائجها الألمية ، ولا يختار ألما إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم ، وأكد « أبيقور » أنه لا يقصد باللذة إلا ما يقصده الرجل البسيط السّوىّ حين يتحدث عن متعه الحسية ، لأن استبعاد نداء الشهوة من فكرة اللذة يسلبها مغزاها ، ولكنه يرى أن الحكيم هو الذى يعمل على ضبط نزعاته ، ويعرف ما يستحق الإشباع منها وما يستحق القمع ، وإذا كان الجسم يتعرض للألم ولا يستطيع أن يتفاداه فإن العقل يستطيع أن يخفف من حدة الألم الجسمانى بما يهيئه للإنسان من قدرة على تذكر اللذة الماضية وتوقع اللذة المقبلة ؛ من هنا نشأت التفرقة بين كيفِ اللذات عند أبيقور ، ووضح الخلاف بين مذهبه من ناحية والمذهب الحسى

الدارج كما يبدو عند القورينائية من ناحية أخرى ، ذلك أن مذهب أبيقور يمتاز بالاعتراف بالوجدان الناشىء عن تذكر الماضى والتوقع السابق للمستقبل ، ومن هنا رأينا الحكيم الأبيقورى ينشد نوعا من السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة ، ولا يقنع بلذة الحس الراهنة .

وإذن فأسمى اللذات عنده ما كان عقليا ، هذه النظرة تتصل برأى أفلاطون فى جمهوريته حين حقّر من لذة الحس ، إلا أن أفلاطون قد رأى أن مجرد التخلص من الألم الناشئ عن الحاجة يأخذه الحسيون خطأً على أنه لذة ، ومردّ هذا الخطأ عنده إلى إدراك خاطىء illusion يتولد عن التباين القائم بين الحالتين ، أما أبيقور فيرى أن إشباع الحاجة يجدد الوجدان اللاذ الهادئ بالحياة التى لا يهيجها ألم ولا يثيرها قلق ، وإذا كان أرستيبوس والقورينائية من ورائه قد التمسوا اللذة الحاضرة وأشفقوا من التقيد بالمستقبل فطالبوا بالتحرر من عبوديته ، فإن أبيقور يصرح بأن التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ، وأن حرية الإنسان لا تقوم إلا فى التماس غاية تكون هدفاً للحياة كلها

حرص أبيقور فى كل هذا على تحصيل اللذة ، واللذات عنده إيجابية تتمثل فى متع الحس ، وسلبية تتمثل فى اللذات الباطنية التى تبدو فى الخلو من الانفعال ، هذه هى الطمأنينة السلبية

أو الأتركسيا Ataraxia المعروفة عند الأبيقورية ، أو الأباثيا Apathia التى يشاركهم فيها الرواقية ، وهى التوازن الباطنى وهدوء العقل والتحرر من الانفعال الذى ينشأ عن التأمل فى غايات الحياة لذاته ، وهذه اللذات السلبية أعظم ديمومة ، ومن ثَمّ كانت أسمى مكانا ، وإن كان للذات الحسية مكانها الأول عند الأبيقورية على ما أشرنا من قبل .

ومهمة الفلسفة أن تزوّد صاحبها بطمأنينة النفس وهدوء العقل وتُحرّره من المخاوف ، فإن أعظم ما ينتاب الإنسان من وجوه القلق الذى ينشأ عن توقعه للمستقبل مرجعه إلى خوفه من الموت وخشيته من غضب الآلهة ، ومصادر هذا الخوف لا يمكن تفاديها إلا بدراسة الكون ومكان الإنسان منه ، أى بعلم الطبيعيات و به يتحرر الناس من شر الخرافات وشقاء الأوهام . وقد وجد أبيقور الخلاص فى مذهب الجوهر الفرد Atomism عند « ديموقريطس » + ٣٦١ ق . م وهو الذى يفسر الكون بطريقة آلية خالصة ، ومن ثَم تكون الآلهة عديمة الجدوى ! مع أن أبيقور يسلم بوجودها وظهور أطيافها فى أحلام اليقظة والمنام على السواء ، ولكنه لا يرى مبرراً للخوف من غضبها وانتقامها لأنها مقدسة خالدة ، وما يجوز لمثلها أن يهيجها الغضب

أو يمسها الرضا أو يسبب لغيره ألما ؛ فإذا زال الخوف من شيء يعقب الموت ، بقى الخوف من الموت نفسه . ومرد هـذا عند أبيقور إلى خطأ فى التفـكير ، فنحن نخاف ملاقاة الموت مع أن هذا التلاق لن يكون أبداً ، عند ما نكون أحياء يكون الموت بعيداً عنا ، فإذا أقبل الموت انعدم وجودنا .

وتمشيا مع هذا المنطق أوجب أبيقور أن يتجنب الإنسان كل ما يؤدى إلى القلق أو الانفعال حرصاً على طمأنينة نفسه ، ومن ثم لا يهتم بالحب والزواج ، ولا يساهم فى الحياة السياسية والاشتغال بالشئون العامة إلا فى ظروف استثنائية ، وليس فى هذه الدعوة من بدع طالما كان أبيقور ينشد — على ما عرفنا — لذته الفردية ، أى منفعته الشخصية .

بل إن مسايرة المنطق النفعى تأدت به إلى تشويه الفضائل التقليدية باسم المنفعة الذاتيـة ، فالحرص على العفة والاقتصاد فى التمتع باللذات الطبيعية مرجعه إلى الخوف مما يترتب على الإسراف فى التمتع من قلق وألم ، وبالعفة ينظم الحـكيم الأبيقورى شهواته فلا تطغى اللذات الدنيا على العليا ، والعـدالة — كغيرها من الفضائل — ليست خيراً فى ذاتها ، إنها مجرد تعاقد لاتقاء الأذى المتبادل ، فإذا لم يوجد هذا التعاقد أو كان فى وجوده مضرةٌ جاز

للإنسان الخروج على مبدأ العدالة أو عصيان القانون وهو آمن من عذاب ضميره ، إذ لماذا يطالب الحكيم بتنفيذ هذا التعاقد متى سنحت له فرصة الجور والعدوان وكان هذا فى مصلحته ؟ ! والصداقة لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة ، وإن كان الحكيم قد يضحى بحياته فى ظرفٍ مّا من أجل صديق ، ومع ذلك فالصداقة كغيرها من الفضائل ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسيلة نافعة للسعادة ، ولكن المثل الأعلى عند الأبيقورية — والرواقية — قد اكتمل فى أخوة الحكماء ، وبدا واضحاً فى انسحاب الأبيقورية من الصراع السياسى والنزاع الخطابى ، والانصراف إلى الحياة البسيطة الهادئة محاكاةً للآلهة فى راحتها الأبدية بعيداً عن تلاقى الجواهر الفردة اتفاقا — أى هذا الذى نسميه دنيانا الحاضرة .

ولكن الأبيقورية قد انحدرت فى أواخر حياتها إلى ما كانت عليه القورينائية ، ومن هنا اشتهر أبيقور خطأ بالاستهتار ، وأتباعه أخلق بالاتهام(١) .

---

(١) Cf. Sidgwick, ibid., p. 85 ff. (فى لغتنا العربيـة من ١٧٣ وما بعدها) ثم قارن : W. Wallace, Epicureanism, ch. VII وكذلك Bertrand Russell, Hist. of Western Philosophy (1948), p. 266—69 .

نلاحظ مما أسلفنا أن الأخلاق عند الأبيقورية قد تجمعت في تأويل فكرة اللذة ، وأن اللذة عندهم هي لذة الآن الذى هم فيه — حسية أو عقلية — على نحو ما ذهبت القورينائية ، وأنهم آثروا لذات العقل والروح على لذات الحس ، لأن الحس لا يقوى على تذكر لذة مضت أو توقع لذة مقبلة ، وأن فكرتهم عن اللذة سلبية وليست إيجابية ، هدفهم أن يحققوا للإنسان حالة الطمأنينة التي تقوم على الخلو من الألم وتفادى القلق والمتاعب ، أما السعادة الإيجابية فليست فى مقدور البشر ، هذا إلى أن اللذة عندهم لا تكون فى تعدد الرغبات وإرضائها أو تكثر الحاجات وإشباعها ، لأن التعدد يجعل إشباعها متعذراً ، إنه يعقد الحياة ولا يضيف إلى سعادتنا شيئا ، فمن الحكمة أن نقلل رغباتنا وحاجاتنا ما أمكننا ذلك ، إن الحكيم الذى يعيش على كسرة من الخبز وشربة من الماء يستطيع أن يحيا مع « زيوس » فى غمرة من السعادة ، إن البساطة والبشاشة والاعتدال والعفة خير ما يسلم إلى السعادة ، ثم إن المثال الأبيقورى وإن كان يتضمن إمكان التصرف بنبل وسمو ، إلا أنه فى صميمه أنانى أثر ؛ إنه يقوم على الفردية المتطرفة ، ويتطلع إلى هذا النبل من خلال الذات[1] .

(١) Stace, W.T. ibid, p. 358 ff.

تعقيب :

حسبنا فى التعقيب على ما أسلفنا أن نقول إن المذهب الأبيقورى فى اللذة الفردية حسى فى أكثر مقوّماته ، وفيه توافرت سوءات المذاهب الحسية فى مجال الأخلاق بوجه خاص ، فقد التمس اللذة واعتبرها معيار القيم ، حوّلها إلى منفعة شخصية ذاتية وتفَهم الفضائل المعروفة فى ضوئها ، أى فى ضوء أنانيته فأحالها إلى رذائل ، وأنكر وجود خير فى ذاته فيسّر له هذا أن يجعل الفضائل أداة لإشباع رغباته وتحقيق مصالحه ، وما لهذا وجدت الأخلاق .

ويتميز المذهب الأبيقورى بظاهرة شاركه فيها معاصروه من الرواقية والشكاك ، وهى أن الأخلاق عندهم جميعا سلبية وليست إيجابية ، أقصى أمانيهم أن يحققوا للفرد نوعا من طمأنينة النفس وهدوء العقل وصفاء البال ، ويبدو هذا فيما أشرنا إليه من أتركسيا وأباثيا ، من أجل هذا آثروا أن يقطعوا صلتهم بالعالم ويبتعدوا عن زحمة الدنيا وضجة مشاغلها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، ذلك أدعى إلى تفادي الانفعال الذى يعكر صفو النفس ويقضى على سعادة الإنسان ، هذه النقطة أقرب ما تكون إلى أخلاق النساك والصوفية ، وليست أخلاق الرجل الذى يلتمس سعادته

فى الكفاح ، ويجد لذته فى تحقيق مثله العليا التى تتطلب جهاداً مريرا وصبرا طويلا ، وحقيقة أننا لا نميل إلى مذهب نيتشة Nietzsche ١٩٠٠ + فى جملته ، ولا نرحب بدعوته التى صور فيهامثله الأعلى قائما فى إرادة القوة Will to be mighty وقهر المنافسين والسير على جثثهم فى غير رفق ولا رحمة ...

لا نرحب بهذه الدعوة التى تردنا إلى ما يشبه حياة الغابة ، ومع هذا فإننا نقدر دعوته إلى الاعتزاز بالقوة ، واحتقار الضعف وحب الصراحة وكراهية الكذب والنفاق والخداع وأنصاف الحلول ونحو هذا مما لا غنى عنه فى حياة « السوپرمان » أو الإنسان الأعلى ، وإن كان الأصل فى دعوته أنها تقوم على الأنانية السافرة وتوكيد الذات ، والتعبير عن الفردية المتطرفة وهى لا تتفق مع نزعتنا الأخلاقية[1] ، بيد أن ضيقنا بالجانب السلبى فى الأخلاق الأبيقورية يكاد لا يقل عن نفورنا من قسوة الفردية المسرفة فى مذهب نيتشة .

هذا إلى أن اللذة الفردية تقضى على فكرة الواجب — على النحو الذى أشرنا إليه فى تعقيبنا على المذهب القورينائى .

(١) توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها ص ٣٩ — ٤١ .

حسبنا هذا عن مذهب الأبيقورية ، ولنتابع حديثنا عن اللذة الفردية كما تبدو فى مطلع العصر الحديث عند توماس هوبز فإن المنفعة الشخصية التى بدت نواتها فى مذهب « أبيقور » قد نمت وتمكنت لنفسها فى مذهب هوبز ومن جرى مجراه ، ثم اتسع مدلولها ولكنه لبث مكينا عند بنتام ، وأخذت سعة المدلول تؤثر فى ثباته عند « مل » و « سدجويك » فلنعرض آثار هذا التطور الذى أدرك فكرة المنفعة .

٣ – مذهب توماس هوبز

سار هوبز + ١٦٧٩ T. Hobbes فى النزعة الحسية المادية إلى أقصى آمادها ، فأنكر الروح ولواحقها ، ولم يعترف بوجود النفس مستقلة عن الجسم ، واعتبر إحساسات الإنسان وأخيلته مجرد « مظاهر » لحركات فى أجزاء جسمه الداخلية ، ومرد العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ، ومرجع هذين إلى الدورة الدموية ، فكل إحساس يحرك الدم يثير فى الإنسان لذة ، فإن عاق دورة الدم أثار ألما ، ومرجع تصرفات الإنسان إلى غريزة حب البقاء ، وجميع الدوافع الإنسانية ترمى فى نظره إلى حب الذات ، وأهم ما فى نظريته فى السيكولوچيا الأخلاقية أن شهوات كل إنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته أو إلى هذا التمادى فى حفظ الحياة تماديا يشعر به وكأنه لذة ، وهذا يتضمن الهرب من الألم ، ولا يميز هوبز بين طلب اللذة الغريزى باعتباره حالة سيكولوچية واقعية ، وبين طلب اللذة المقصود باعتباره تعبيراً عما ينبغى أن يكون ، ويرد الانفعالات التى يبدو أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ، فالشفقة عنده حزن لمصائب الآخرين مرده إلى أن الإنسان

يتصور أن المصيبة نفسها قد نزلت به ! والحرص على أداء الواجب مرجعه إلى الرغبة فى الظفر بما يترتب على اتّباع الواجب من مغانم ، والإعجاب بالجمال إعجابا قد يبدو أنه مجرد عن الهوى هو فى الواقع شعور بلذة متوقعة ! ليست الغيرية Altruism فى حقيقة أمرها إلا أنانية مقنّعة ! والناس إذا لم يلتمسوا اللذة الراهنة رغبوا فى اكتساب القوة أداة لإدراك اللذة المقبلة ، فيستشعرون بهجةً مردها إلى مزاولة القوة التى تدفعهم إلى ما نسميه فعلا خيّرا ، وميول الناس الاجتماعية ترجع إلى الرغبة فى تحقيق منفعة شخصية ينالها المرء من الآخرين أو عن طريقهم ، أو ترتد إلى الرغبة فى اكتساب الشهرة أو المجد ؛ والإنسان ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ، ولكنه بفطرته محتاج إلى التعاون المتبادل ؛ والخوف المتبادل بين الناس ينتهى إلى الرغبة الطبيعية فى الاشتراك فى التحالفات السياسية وقبول الالتزامات التى تستلزمها ، ونفور الإنسان الطبيعى من الاجتماع بغيره من الناس تشهد به تصرفاته ودلالتها على رأيه فى أقرانه من الناس ، فهو فيما يقول هوبز « إذا همّ برحلة سلّح نفسه ، و إذا أسلم للنوم عينيه أغلق أبوابه ، وحتى إذا استقر فى بيته أقفل دواليبه ، وهو يفعل هذا كله مع علمه بأن هناك قوانين وحراسا على الأمن مزوّدين بالسلاح ليثأروا من كل

أذى يمسه ... ! » الإنسان ذئب حيال أخيه الإنسان ، إذا تهيأت له القوة اعتدى على من دونه واستحوذ على غير ما يملك ، فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة لبلوغ مآربه ، كان هذا حاله حين كان همجيا ولم يزل هذا حاله متمدينا ، إن المدنية لم تفعل أكثر من أنها حجبت العدوان بستار من الأدب ، وأحلت النميمة أو القصاص فى ظل القانون مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفظاظة ... !

إذن فما الذى ينبغى أن يفعله هذا الإنسان حتى يأمن على نفسه ويطمئن إلى مصالحه ؟ إنه أنانى بفطرته نافر من الناس بطبعه ، ولكنه يعيش معهم جنبا إلى جنب ، والأفعال الإرادية عند الناس تهدف إلى حفظ حياتهم وتحقيق لذاتهم ، فليكن هذا هو غاية الإنسان التى ينبغى أن يحققها سلوكه ؛ إن غاية الأفعال الإنسانية تحددها طبيعة الإنسان ولا يمليها عقله ، حسْبُ العقل أن يرشده إلى الأساليب التى تمهد لتحقيق غاياته فى حفظ بقائه وتحقيق لذاته — وإلى هذا ذهب القورينائية والأبيقورية من قبل — وبهذا العقل نفسه يلتمس الإنسان الأمان من أجل مصلحته الذاتية ، ومن هنا وجب أن نلتمس السلام فإن عز السبيل وجب تحقيقه عن طريق القتال ، إنه تعاقدٌ بين الناس غايته تحقيق

مصالحهم الشخصية ، وللتوصل إلى ذلك قد يتخلى الإنسان عن بعض حقوقه الطبيعية أو يتنازل عن منفعة عاجلة فى سبيل منفعة آجلة تكبرها ، و يضطر إلى أن يكون صادقا أمينا متسامحا عادلا باراً لعهوده ، ينأى بنفسه عن سب الآخرين وتحقيرهم أو الزهو والغطرسة عليهم ... وغير هذا مما يتلخص فى هذه القاعدة : لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به .

ولكن هوبز لا يدعو إلى طاعة القواعد الأخلاقية لذاتها ، بل لما يترتب على طاعتها من منافع ذاتية ، بل إنه يرى أن اتباع الإنسان لقواعد الأخلاق مرهون بمراعاة كافة الناس لها ، إذ ليس من العقل فى شىء أن أسبق إلى أداء نصيبى فى عقد متى ساورنى شك معقول فى أن الطرف الثانى لن يقوم بعد ذلك بتعهداته ! ولا يمكن للإنسان أن يتصرف بغير ذلك إلا متى كان فى مجتمع يوقع العقاب بكل من لا يقوم بتعهداته فى العقد ، ولا يكون هذا إلا بقيام « سلطة عامة » لها من القوة والسيطرة ما يُلزم الأفراد باتباع قواعد الأخلاق التى تكفل المصلحة المشتركة بينهم ، فإن مما يعوق الطبيعة عن تحقيق غايتها فى حفظ الذات :

أن يكون الإنسان ساذجاً فيقوم وحده دون غيره باتّباع

القواعد الأخلاقية لصالح الآخرين ، وبذلك « يجعل نفسه فريسة لغيره » .

أو أن يكون متعنتاً بحيث يرفض اتّباع هذه القواعد مع اطمئنانه التام إلى أن الآخرين سيتبعونها ، وهو بهذا لا يلتمس السلام ولكنه ينشد القتال .

وقد عاش الناس قبل قيام الحكومات فى حالة من الهمجية لا مكان فيها لحق أو باطل ، لعدالة أو ظلم ، وهى حالة حرب يتحفز فيها كل فرد للعدوان على جاره ، إنها حالةٌ خِلو من القواعد الأخلاقية تتمثل فيها التعاسة والشقاء ، ومن أجل هذا كان أول واجب يمليه حب الذات القائم على العقل أن يخرج الإنسان منها إلى حالة السلم الذى يتهيأ فى ظل دولة منظمة ، وهذه الدولة إما أن تنشأ عن تعاقد بين المواطنين على طاعة حاكم مطلق أو مجلس يقوم متحداً بشئون الحكم ، وإما أن تنشأ بالاغتصاب عن طريق القوة التى تمكّن الظافر من إخضاع المغلوبين لأمره ، وفى كلتا الحالين يجب أن تكون سلطة الحاكم مطلقة لا تحتمل نزاعاً ، إنه مسئول أمام الله وحده عن أداء واجبه فى تحقيق الخير لرعاياه ، وأوامره هى مقياس الصواب والخطأ ومستوى الخير والشر ، إنه يمثل الهيئات التشريعية والقضائية والتنفيذية والدينية

معاً ، بهذا يصون أمن البلاد ويقيها شر الفتن الدينية والحروب الأهلية ، وبهذا هاجم « هوبز » حرية الاعتقاد الدينى والمجالس النيابية فى سبيل الأمن الذى يحقق مصلحة مشتركة يفيد من ورائها كل الأفراد ، ومن أجل هــذه الغاية رحب باستبداد الحاكم ورأى أن وضع أوامره موضع الجدل أول خطوة مؤدية إلى الفوضى ، وهو خطر يفوق كل ما فى التشريع والإدارة من نقائص ؛ وصرح هوبز بأن نداء الضــمير الفردى مدعاة لهذه الفوضى ، ومن هنا ارتد الإلزام الأخلاقى فى مذهبه إلى سلطة خارج الذات ، هى السلطة السياسية .

من هذا نرى أن مذهب هوبز يقوم نظرياً على مبدأ الأثرة ، وخلاصته أن من الطبيعى ومن ثم يكون من المعقول ألا يقصد سلوك الإنسان إلا لحفظ حياته وتحقيق لذاته ، بينما تقوم الأخلاق الاجتماعيــة على القوانين والنظم التى تضعها السلطة السياسية ، وبهذا يؤكد المذهب نسبيّة الخير والشر بمعنيين ، هما من ناحية غرض الرغبة والنفور عند الفرد على التعاقب ، أى أنهما يتغيران بتغير الأفراد ويختلفان باختلاف ظروفهم ؛ ثم إن الحاكم السياسى — من ناحية أخرى — هو الذى يقرر الخير والشر لمواطنيه .

وقد أثار هذا الوجه من المذهب معاصرى هوبز وخلفاءه على السواء ، فاتفق هؤلاء جميعاً على أن يفسروا الأخلاقية تفسيراً مضاداً يهدمون به مذهبه ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

وهكذا بدا الإنسان فى مذهب هوبز همجياً شريراً غير مدنى بالطبع ، أنانياً يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، نفوراً من الاجتماع بغيره من الناس ، ولكن مصلحته اقتضت أن يتنازل عن جزء من حريته لتحقيق مصالح أخرى يحققها اجتماعه بغيره من البشر ، ومن ضرورات الاجتماع التهادن والتعاون والسلام ، ومن هنا كان العقد الاجتماعى عنده ، قوامه الأثرة التى تقر التضحية بخير عاجل فى سبيل خير آجل يكبره ، ولا سبيل إلى احترام هذا التعاقد إلا عن طريق حاكم مستبد مطلق تجتمع فى يده كل السلطات ، ويخضع لأوامره جميع المواطنين[1] ، فحسبنا هذا بياناً لمذهب هوبز ، ولنعقب عليه بكلمة خاطفة عسى أن يضح مدى الحق أو الباطل فى مذهبه .

تعقيب :

كان هوبز مؤدبا للأمير الذى تولى عرش إنجلترا باسم شارل الثانى عام ١٦٦٠ ، وكانت إنجلترا فى ثورة على حق الملك المقدس

(١) Sidgwick, ibid., p. 163 ff.

فى خلافة الله على أرضه ، ودكت الثورة عرش الملكية وأنشأت على أنقاضها جمهورية يتزعمها « كرمول » وفى سورة المطالبة بالحرية والديمقراطية وضع هو بز فلسفته السياسية التى ضمنها مذهبه الأخلاقى ، كانت فى جملتها رداً على الاضطراب السياسى الاجتماعى الذى تعانيه بلاده ، فصور الدولة تنيناً عظيماً[1] تتلاشى معه إرادة الأفراد وتمحى ضمائرهم . إنه لا يعترف بدعوى القائلين بأن الملكية أمانة إلهية ترتفع فوق كل جدل ، ولكنه يراها ضرورة اجتماعية لا مفر منها لكل مجتمع يطمح فى الأمن والاستقرار ؛ من أجل هذا يقيمها على الاستبداد ويضع فى يد صاحبها من القوة والسيطرة ما يمكنه من إشاعة الأمن وتحقيق الخير لمواطنيه ، وبهذا يأمن المجتمع همجية أفراده ونفورهم الطبيعى بعضهم من بعض ، ويتقى شرهم الذى تدفعهم إليه فطرة طبيعتهم . . . ومعنى هذا كله أن هو بز قد فلسف أحوال بلاده وعالج اضطرابها بمذهبه الأخلاقى ، فكان مذهبه فى اللذة الفردية صدى حالة عارضة مرت بوطنه . وإذا كان « سدچويك » يرى فى هذا المذهب « أصالة وقوة واتساقاً واضحاً » فإنا نرى قيمته تاريخية أكثر منها قيمة علمية ! وقد كانت حالة بلاده عرضاً طارئاً لم يلبث أن زال ، وكان كذلك

(١) عنوان أشهر كتبه : Leviathan (1650) أى التنين .

مذهبه الذى إذا اعتبرت شيعته بعد هوبز إن أقوى فضل لهذا المذهب أنه كان مثاراً لنقد جيلين من المفكرين الذين أرادوا أن يقيموا الأخلاق على أسس فلسفية فجاءت مذاهبهم فى صورة ردود على مذهب هوبز ومغالطاته ، ولم يعش مذهبه الدكتاتورى بعده ، بل من وطنه سارت الديمقراطية إلى سائر الدول الأوربية ، ولما كانت فكرته عن العقد الاجتماعى مرتبطة بمذهبه فى اللذة الفردية رأينا أن نقف عندها قليلا :

حاول هوبز أن يوفق بين فكرته فى الحكم المطلق ونظريته فى العقد الاجتماعى ، ولم يجعلها استبدادية دينية أساسها حق إلهى مقدس ، ولا شعبية دنيوية على النحو الذى بدا عند روسو + ١٧٧٣ J.J. Rousseau فيما بعد ؛ إنهما يتفقان فى نظرية العقد الاجتماعى ويختلفان فيما عدا ذلك ، فالإنسان عند هوبز همجى أنانى شرير بطبعه ، ينفر بفطرته من الاجتماع بغيره من الناس ، والتعاقد إنما جاء من رغبة كل فرد فى أن يأمن على نفسه من شر أخيه ، أى لكى يحتفظ بحياته ويحقق منافعه ، أما « روسو » فقد رأى أن الإنسان بطبيعته أليف ودود ، إنه خيّر بفطرته ، والتعاقد إنما جاء من رغبة الأفراد فى توحيد جهودهم للعمل لصالح الإنسانية ، وغاية هذا التعاقد التسوية بين الأفراد

فى الحقوق والواجبات ، ومن هنا كانت ديمقراطية الحكومة وحق الناس فى التمرد عليها إن أفسدت الحكم ولم تحقق الغاية المرجوة من وجودها ، وقد سبقه چون لوك فى القول بقيام الدولة على أساس من التعاقد الاجتماعى بين الأفراد لصون حياتهم وحماية أملاكهم ، والشعب ممثلا فى أغلبيته هو صاحب الرأى فى حكومته ؛ كما أن سپينوزا + ١٦٧٧ Spinoza قد كتب يؤيد الديمقراطية فى نفس الوقت الذى أيد فيه هوبز الدكتاتورية المطلقة ، وجاء روسو بعد ذلك فأكمل الجهود المباركة التى بدأها سپينوزا ، و إن كان هذا قد وافق هوبز فى أن الإنسان نفور بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس .

إن الإنسان شرير بطبعه وليس خيّراً على نحو ما ظن روسو ، ولكنه تآزر مع غيره من الأفراد بغية التعاون لدفع الخطر ... إلى آخر ما يراه « سپينوزا » فى هذا الصدد .

وهكذا نرى حين نضع « هوبز » فى مكانه بين أصحاب الفكر السياسى من معاصريه وخلفائه أنه استمد نظريته السياسية — التى ضمنها مذهبه الأخلاق — من أحوال بلاده وصداها فى نفسه ، ومن هنا كانت قيمة مذهبه الأخلاقى تاريخية وليست علمية ، وتداعت وفقاً لذلك فكرته عن اللذة التى تستند

إلى الأنانية الخالصة ، واختفى أنصار مذهبه أو كادوا[١] .

ويشهد بقيمته التاريخية انشغال مفكرى الأخلاق إبان جيلين بالرد على وجهات النظر التى تضمنها مذهبه ، حتى قيل بحق إنه كان نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة ؛ على أساس مذهب هوبز قام المذهب العقلى الحدسى عند معاصريه من أفلاطونيى كامبردج ، ضاقوا برهن الأخلاقية بإرادة الحاكم فأكدوا استقلالها عن كل إرادة بشرية أو إلهية ، وألحوا فى إقرار اليقين الأخلاقى الصادر عن الحدس ، وساءهم مكان الأنانية من مذهب هوبز ، فردّوا الأخلاقية إلى العقل وجعلوه السلطة المشرعة فى مجال الأخلاق .

وشارك هؤلاء فى مهاجمة هوبز وتفنيد أخطائه طائفة من الفلاسفة فى القرن الثامن عشر خارج كامبردج هم دعاة « الحاسة الخلقية » ، فقرروا أن فى الإنسان بطبيعته شعوراً فطريا نحو الجماعة ، وأدخلوا الإيثار باعثاً على السلوك الأخلاقى ، وفصلوا بين الأخلاقية و إرادة الحاكم السياسى لأنهم ردوها إلى طبيعة الفعل

---

(١) من الباحثين من رفض اعتبار « ماندفيل » Mandville بل حتى « هلفتيوس » من دعاة مذهب اللذة الأنانى — انظر Mackenzie p. 171 note .

الإرادى ، وردّ أدم سميث + ١٧٩٠ A. Smith وشوپنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer بواعث الفعل الخلقى إلى المشاركة الوجدانية وتعاطف الإنسان مع غيره ضيقاً وسروراً ؛ وظهرت فكرة الإيثار مع الأثرة جنبا إلى جنب ، أو طمست هذه الأنانية وأخفت معالمها عند بعض الأخلاقيين .

وأكد بطلر + ١٧٥٢ Bishop Butler أن فى الطبيعة البشرية — بالإضافة إلى جانبها الحيوانى الشهوانى — جانباً عقليا فطريا يتمثل فيما نسميه بالضمير Conscience ، وظيفته أن يميز بين الخير والشر ، وأن يصدر على أفعال صاحبه وتصرفات الآخرين أحكاما موضوعية لا تقوم على الهوى ولا تستند إلى الأثرة .

وتطلع أصحاب المنفعة العامة إلى الصالح العام وحاولوا أن يتجاوزوا هذه اللذة الفردية إلى مصلحة المجموع ؛ وجاء « كانت » + ١٨٠٤ Kant ، فلم يقنع بهذه المذاهب كلها وردّ الأخلاقية إلى العقل العملى الذى يدبر حياة الإنسان ، وأقر الواجب « أمراً مطلقا » Categorical Imperative يستمد قيمته من ذاته ، ولا تتوقف أخلاقيته على ما ينجم عنه من نتائج — لاذّة أو ألمية ، نافعة أو ضارة .

بهذا وبغيره خفت صوت الأثرة وغلبه صوت الإيثار، واختفت اللذة غايةً عليا لحياة الإنسان ، وسمت فكرة الواجب واحتلت مكانها فى فلسفة الأخلاق ، وأخذ الإنسان يعرف قيمة حياته كإنسان ، تسيِّر سلوكه مبادئُ عليا تصدر عن أسمى جانب فى طبيعته ، ولا تخضع حياته الخلقية لنزوة طارئة أو هوى مفاجيء أو لذة مغرية أو أنانية مُلحة ؛ بهذا انهدم مذهب اللذة الأنانى ، وأصبح اتجاه القورينائية والأبيقورية قديما وهوبز وجاسندى P. Gassendi ١٦٥٥ + وماندفيل Mandville ومن إليهم حديثاً قصةً تُروى عبرةً وعظة — أو هكذا ينبغى أن تكون نظرتنا إلى هذه المذاهب ، بهذا تسمو قيمة الحياة الإنسانية وتفترق عن شريعة الغابة .

بل إن من الباحثين من رأى أن هوبز مع غُلُوه فى لذيته يمكن أن يثار الشك فى دعوته إلى الأنانية ! ذلك أنه رأى أن سعادة الإنسان هى الباعث الوحيد الذى يغريه بإتيان أفعاله ، فتخلى بهذا عن توحيده بين السعادة واللذة ، لأن السعادة عنده لا تقوم فى راحة العقل القانع ، بل تقوم فى اتصال الأمانى عند الإنسان بحيث لا تتحقق له رغبة حتى تنشأ عنده رغبة أخرى[1] بل لقد

---

(١) G. C. Robertson, Hobbes (ed. W. knight), p. 136

انتهى هوبز فى آخر أمره إلى الاعتراف بقانون العقل الذى يتطلع إلى صالح المجموع ، ومع أن أفعال الناس تختلف — ويجب أن تختلف — باختلاف الظروف ، إلا أن قوانين الطبيعة ثابتة أبدية ، إن الظلم والكنود والغطرسة ونحوها لا يمكن تبريرها أمام محكمة الضمير ، لأنها تُفضى إلى الحرب ، ولا يمكن أن تكون الحرب أداة لحفظ الحياة ، وأن يكون السلام أداةً لفنائها ...[1]

من هنا كان شك الباحثين فى اعتبار هوبز من دعاة اللذة الفردية ! ولكن الواقع أن روح مذهبه تؤكد هذا الاتجاه الأنانى بما لا يدع مجالا لشك ، وما نظن أننا فى حاجة لتأييد هذا الرأى بعد الذى أسلفناه ، وحسبنا أن نذكر أن مذهبه يدور حول حفظ الحياة وتحقيق اللذات ، والإنسان عنده أنانى يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، ومصلحته هى التى تدفعه إلى التغلب على نفوره الطبيعى من الناس ، فيجتمع بهم تحقيقاً لمصالحه وإشباعاً للذاته ، والعقد الاجتماعى عنده يقوم على الأثرة الخالصة ، والحكم الاستبدادى مرده إلى أنانية الإنسان التى تستوعب طبيعته وتحتاج إلى من يكبح جماحها ... إلى آخر هذا الذى عرفناه من

(١) ibid., p. 142 .

قبل ، وفى هذا وغيره مما سلف ما يكفى لاعتبار هوبز داعية من دعاة اللذة الفردية لا محالة .

حسبنا هذا تعقيبا على اللذيين من أتباع الأنانية الفردية ، فإننا سنعود فى آخر الكتاب لمناقشة اللذة غرضاً أقصى لرغبات الإنسان ، ومعياراً أسمى لأحكامه الخلقية ، وسنرى مدى ما فى هذا الاتجاه من زيف و بطلان ، ولنمض الآن إلى الحديث عن اللذة كما بدت فى النفعية التجريبية عند أشهر أعلامها . ثم نتعقبها بعد ذلك فى مظانها من مجالات الفلسفة الحديثة .

الباب الثانى

مذهب المنفعة العـامة

فى صورته التجريبية

الفصل الأول : النفعية عند چيرمى بنتام

الفصل الثـانى : النفعية عند چون ستوَرْت مل

الباب الثانى

مذهب المنفعة العامة

فى صورته التجريبية

مهدنا للنفعية فى الباب السالف بعرض صورها ومناقشة مصطلحاتها ، والإبانة عنها فى صورتها الأولى حين كانت لذةً فردية تستند إلى الأنانية الخالصة ، ونريد فى هذا الباب أن نتناولها بعد أن أصبحت التماسا لسعادة المجموع ، وتميزت بخصائص التجريبية التى سادت تفكير القرن الماضى ، نعرض فى الفصل الأول فلسفتها الواقعية كما بدت عند « جيرمى بنتام » ونتحدث عنها فى الفصل الثانى بعد أن خفَّتْ حدة واقعيتها وغزتها على يد « جون ستورت مل » عناصر عقلية مقنّعة ؛ فإذا فرغنا من هذا عقبنا بعرض صور من النفعية غزت مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين :

الفصل الأول

النفعية عند بنتام

١٨٣٢ — ١٧٤٨

تمهيد فى تجريبية القرن التاسع عشر — بنتام وروح عصره — النفعية قبل بنتام — مصادر مذهبه — فضله على النفعية — مكان اللذة فى مذهبه — علم حساب اللذات — مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع — أساس الأخلاقية فى مذهبه — تقدير ومناقشة .

تمهيد فى تجريبية القرن التاسع عشر :

سادت النزعة التجريبية فلسفة الجزيرة البريطانية منذ عصر النهضة حتى يومنا الحاضر ، واتخذت هذه التجريبية صورا شتى ، حسبنا منها أن نشير إلى صورتها التقليدية التى بدت فى القرن السابع عشر والثامن عشر[١] ، وبلغت ذروتها فى فلسفة هيوم ، لنميز بينها و بين التجريبية الحديثة التى خلفتها فى القرن التاسع عشر ، وتمثلت عند طائفة من الفلاسفة أشهرهم جيرمى بنتام + ١٨٣٢ J. Bentham وجيمس مل + ١٨٣٦ James Mill وجون

(١) من فرنسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك (ق ١٧) إلى باركلى ودافيد هيوم (ق ١٨) .

ستورت مل + ١٨٧٣ J.S. Mill — أساطين النفعية التجريبية التى ستستغرق هـذا الباب — ثم هربرت سبنسر + ١٩٠٣ H. Spencer والسيرلسلىستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen — من أعلام النفعية التطورية التى سنتناولها فى فصـل من فصول الباب التالى .

توقفت التجريبية القديمة إثر حملة شنها على « هيوم » عام ١٧٦٤ توماس ريد + ١٧٩٦ T. Reid والمدرسة الاسكتلندية من ورائه ، لم تصمد هذه التجريبية لضغط هذه الحملة ، ولم تُفِق من ضربتها حتى زودها بنتام بفيض جديد من الأفـكار أعانها على أن تصمد للنزاع حتى جاء چون ستورت مل وردّ للمدرسة الاسكتلندية ضربتها بحملة شنها عام ١٨٦٥ على السير وليم هملتون» + ١٨٥٦ W. Hamilton فاكتسح المدرسة الاسكتلندية من الميدان ، وكان انتصاره بعد قرن من الزمان انتقاما لهزيمة هيوم أمام « ريد » عندئذ ثبتت دعائم التجريبية مرة أخرى وأثبتت أنها أقوى المذاهب الفلسفية المعاصرة وأصلحها للبقاء .

ويعنينا من خصائص هذه التجريبية الحديثة شعبيتها ، لم تقم على أكتاف العلماء والإخصائيين — كما كان حال المذاهب الفلسفية المعاصرة — ولم ينهض بها أساتذة فى الجامعات أو مفكرون

يشغلون وظائف علمية مرموقة ، بل اضطلع بها مفكرون يشتغلون بمهن حرة عملية ، من هنا تغلغلت هذه التجريبية فى كل مجالات التفكير المعاصر ، غزت بنفوذها الآداب والسياسة والأخلاق والقانون والتربية والإصلاح الاجتماعى وغيره من مجالات ، وسيطرت على تيارات الفكر فيها وشكلتها بروحها وتركت عليها طابعها ، بهذا أصابت نفوذا واسع النطاق لم يتهيأ لحركة فلسفية أخرى ، وتمكنت الفلسفة بهذا من أن تتسلل إلى البرلمان وتؤثر فى السياسة ، وتوجه التشريع ، وتسيطر على التربية ، وتقدم حلولا للمشاكل العملية فى شتى ميادين الحياة ، بهذا خلفت عصر التنوير[1] وورثت تقاليده فى الانصراف عن التأمل العقلى المحض إلى التفكير فى خدمة الحياة العملية وحل مشاكلها .

ولكن الواقع أن التجريبية التقليدية حين انحدرت إلى القرن التاسع عشر ، كانت قد استنفدت الكثير من إمكانياتها النظرية ، كادت تختفى الأصالة والإبداع من آثار أهلها ، حقيقة إنهم لم يكونوا مجرد نقلة أو مقلدين ، إنهم لم يعيشوا على استهلاك

---

(١) أخص ما يميز عصر التنوير سيطرة العقل على الحياة الإنسانية ، وإضاءة عقل الفرد وضميره بنور المعرفة ، ويمتد عادة من بداية القرن السابع عشر إلى بداية القرن التاسع عشر ، بدأ فى انجلترا بتجريبية بيكون بوهوبز ولوك .

ما تلقوه من أسلافهم من تراث ، لقد ورثوا رأس المال ولكنهم أحسنوا استغلاله ، وقد خلفوا وراءهم قِيَماً جديدة لها خطرها فى الحياة ، وكان فضلهم غامراً فى إخصاب التجربة وتنظيم المناهج وفتح آفاق جديدة للبحث ، ولكن غُلوّ هذه التجريبية فى الاهتمام بمادة التجربة قد عرّضها لخطر جسيم ، إن الوضع الصحيح يقتضى أن تسيطر الفلسفة على التجربة وتستغلها لصالح البحث ، فإذا استسلمت الفلسفة للتجربة وخضعت لسلطانها استهدفت للإجداب ؛ من هنا رأينا فلسفة هؤلاء التجريبيين قد انحرفت بهم عن المشاكل الفلسفية الرئيسية ، فاستخفوا بالبحث النظرى الخالص ، ووقفوا من المشاكل الميتافيزيقية موقفا سلبيا محضا ، ونقلوا نظرية المعرفة إلى مجال علم النفس ، وحولوا المنطق إلى مناهج تجريبية ...

إن التجريبية الحديثة حركة تمتاز بالشمول والسعة أكثر مما تمتاز بالدقة والعمق ، غزت بالبحث مبادئ جديدة ، وإليها ندين بالمنطق التجريبى ومناهج البحث وامتدادها إلى معالجة المشاكل العملية فى مجال الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية

وغيرها ، وإن تخلفت عن التجريبية التقليدية التى سبقتها فى مباحثها الإبستمولوجية[1] .

حسبنا هذا عن خصائص التجريبية التى سادت التيارات العقلية فى القرن التاسع عشر ، وسنرى فى ضوئها مذهب المنفعة العامة كما بدا عند بنتام ومل ، فيه تمثلت هذه الخصائص وتجسمت ، وكان بنتام بوجه خاص أصدق معبر عن هذه الخصائص .

بنتام وروح عصره :

من الفلاسفة من يسبق عصره فيعيش بأفكاره غريبا بين معاصريه ، ومنهم من يجمع فى تفكيره أظهر خصائص الزمن الذى يعيش فيه ، ويحسن التعبير عنها والترويج لها فيعيش أليفا بين معاصريه ، وقد كان بنتام من الصنف الأخير ، وكان مذهبه فى المنفعة أصدق تعبير عن روح عصره ؛ وتميزت فلسفة العصر بالسعة والشمول ، فاتسعت آفاق بحثها ، وتغلغلت فى شتى مجالات المعرفة ، واصطبغت بالنزعة الحسية التجريبية التى سادت تفكير العصر حتى تضاءلت

(١) R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy. (1938), p. 47 — 51 .

إلى جانبها كل نزعة أخرى[1] . وفى بنتام ونفعيته تتمثل هذه الخصائص :

ركز بنتام اهتمامه فى فقه القانون ولم يسمُ فى ذلك على تفكير عصره ، بل اعترف بأنه مدين فى ذلك المجال لأسلافه من أمثال « هلفتيوس » و « بيكاريا » ، وعن طريق البحث فى القانون انتهى إلى الاهتمام بالأخلاق والسياسة[2] وصرفته نزعته الحسية عن التأمل العقلى المجرد إلى الفلسفة العملية التى تتمثل فى الأخلاق وما يستند إليها من مجالات التفكير — كالسياسة والتشريع والإصلاح الاجتماعى ونحوه ، من هنا تغلغلت فلسفته فى شتى مجالات المعرفة ، وكان تأثيره الغلاب على معاصريه ، فالتفت حوله التقدميون من المفكرين الأحرار ، وكان أول نفعى اجتمع حوله المريدون الذين تألفت منهم مدرسة من مدارس التفكير تحمل اسمه ، ونشطت هذه المدرسة فى شرح مبادئه النفعية وتطبيقها على مشاكل الحياة العملية ، والدعوة للمذهب

(١) عاصرت بنتام حركة روحية انحدرت عن الألمان وروج لها من الأدباء « كولريدج » + ١٨٣٤ ونزعة حدسية مثلها وليم هملتون + ١٨٠٦ وجيمس ماكنتوش + ١٨٣٢ (من المدرسة الإسكتلندية) ولكنهما حركتان ضعيفتان إذا قيستا بتجريبية هذه الفترة .

(٢) Bertrand Russell, Hist. of Western Philosophy (1948), p. 801

وإشاعته فى العالم المتمدين يمينا ويسارا ، بل تحولت أفكاره إلى برنامج سياسى يلتف حوله جماعة الراديكاليين من الفلاسفة الذين مهدوا لظهور مذهب التطور عند داروين ومذهب الاشتراكية — وبفضل تلامذته كان لأفكاره دويها تحت قبة البرلمان ، وإن كان بنتام لم يواجه الجماهير ولم يتزعم الحركة الراديكالية إلا فى سن الستين لأنه كان حييا مسرفاً فى الحياء ، ولكنه استطاع أن يطبق مبادئه النفعية على أعوص المشاكل السياسية والقانونية والإدارية بدقة ومهارة لا نجد لهما عند أحد النفعيين نظيرا ، وبفضل ما أوتيه من قدرة على التعبير ، ومهارة فى وضع المناهج الكفيلة بدقة التطبيق كان مؤسس النفعية الحديثة غير منازع .

وفى بنتام ونفعيته تمثلت النزعة الحسية التى سادت تفكير العصر ، استغرقه الإعجاب بالعلوم التجريبية ودقتها ، فاستسلم للتجربة الحسية حين استهدف لأخطارها ، وبدا كلفه وحرصه عليها فى الموضوعات التى يتوخى بحثها ، والمناهج التى يصطنعها لدراستها ، وفى مذهبه النفعى أصدق مثال يشهد بنزعته الحسية ، لم يعالج الأخلاق كما تعالج العلوم الصورية — على نحو ما فعل الحدسيون والعقليون من الأخلاقيين ، وإنما حاول أن يدرسها

كما تدرس العلوم الطبيعية التي تمتاز بالدقة والضبط الذى تكفله لها مناهج الاستقراء ومقاييسها ، ولم يتطلع إلى تصوير مثل إنسانى أعلى ، بل هاجم معيارية الأخلاق التقليدية ، وحاول وضع علم رياضي لقياس اللذات ووزن الآلام التماسا للدقة والضبط ، وتمشيا مع نزعته الحسية سوّى بين أنواع اللذات ورفض أن يفرق بينها كيفاً ... إلى آخر ما سنراه مما يشهد بنزعته الحسية .

بهذا و بغيره كانت النفعية أصدق تعبير عن تفكير بنتام ، وكان تفكيره أصدق تصوير لروح عصره .

النفعية قبل بنتام :

بشر بالنفعية الكثيرون من أسلافه ، بل تلقى عن بعضهم رسالتها ، حتى صيغة مذهبه « أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » قد استعارها بنتام من سابقيه ! إن هذا لا يطعن فى الجهد الذى بذله ، ولا يحط من قيمة التراث الذى خلفه ، ولكنه يشهد بأن بنتام كان صدى عصره وابن بيئته .

ولكن كيف تطورت « الفردية » التى كانت طابع مذهب اللذة الأنانى فأصبحت رغبةً فى تحقيق مصلحة المجموع ؟ لعلنا لاحظنا من تعقيبنا على « هوبز » أن الطابع الفردى فى فلسفة

باللذة عند القدماء قد استمر قائماً حتى مطلع العصر الحديث ، وأن هوبز + ١٦٧٩ قد أثار معاصريه وخلفاءه من فلاسفة الأخلاق بنزعته الفردية الأصيلة ، ودعوته إلى الأنانية السافرة ، وكان من أثر هذا الغلو أن أخذت تظهر الدعوة للانصراف عن الأثرة إلى العقل مدبراً للحياة الخلقية ، ووضح الاتجاه إلى فكرة التعاطف الذى يدفع صاحبه إلى مشاركة غيره وجدانياً فى مسراته وأحزانه ، وتأكدت فكرة الصالح العام معياراً أسمى للفضائل والقيم ، وبهذا تهيأ الجو لقيام مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل (أباً وابناً)[1] .

بل أخذ هذا الجو يتكشف قبل توماس هوبز ، إذ بدأ بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon فوضع السياسة والتشريع فى أرفع مكان ، وأوجب أن تقوم الأخلاق على نفس المبدأ الذى يقوم عليه التشريع ، فاحتلت فكرة الصالح العام مكان الصدارة فى البحث الخلقى ، ولكن بيكون ترك فكرته يعوزها التحديد الذى أضفاه عليها بنتام[2] بعد قرنين من الزمان .

كانت فكرة « الخير العام » عند بيكون غاية تهدف إليها

---

(١) الأب هو جيمس مل + ١٨٣٦ James Mill ، والابن هو جون ستورت مل + ١٨٧٣ John Steuart Mill وقد تتلمذ عليهما معاً — وهؤلاء الثلاثة هم أعلام النفعية التجريبية الحقيقيون .

(٢) W .Wundt, Ethics, Vol. II., p. 143 .

أفعال الناس ، ثم جاء « كمبرلند » + ١٧١٨ Cumberland فكان — في رأى البعض — أول رائد حقيقى لمذهب المنفعة العامة ، لأنه كان أول من أكد « الخير العام للجميع » غاية عليا ومعياراً أسمى تتقرر بمقتضاه جميع القواعد والفضائل ، وطالب كل إنسان عاقل بأن يقوم بخدمة غيره من الكائنات الأخرى حتى تتحقق سعادة الفرد والمجموع معاً ، وبهذا أضحى « الخير العام » قانون الأخلاق الأسمى[(١)] .

وجاء « شافتسبرى » + ١٧١٣ Shaftesbury فرفض أن يتصور الإنسان فردا منعزلا عن غيره من الناس ، وأوجب النظر إليه من خلال علاقته بمجموع يؤلف هو جزءاً منه ، ومن ثَمَّ أنكر رأى « هوبز » الذى ذهب فيه إلى أن الإنسان الخيّر يسارع إلى نشر الفساد بين أقرانه متى تُرِك من غير رقابة حكومية ، وصرح « شافتسبرى » بأن الرجل الخيّر هو الذى تتزن دوافعه وميوله بحيث يعمل على ترقية الخير للمجموع ، فلا تقوم خيريته على أفعاله الخارجية من نتائج نافعة ، إن الخيّر عنده هو الذى تنزع ميوله ووجداناته من ذاتها وبغير إكراه خارجى إلى العمل على تنمية خير المجتمع الإنسانى أو سعادته ، بشرط ألا تطغى الدوافع

---

(١) Sidgwick, op. cit., p. 174 .

التى تنزع إلى المحافظة على الفرد ، فإذا وُجد التوازن بين بواعث الواجب ودوافع حب الذات ، سعد الفرد وتحققت الخيرية ، وكان مقياس الأخلاقية قائما فى النزوع إلى تنمية الخير العام للجنس البشرى ؛ وهذه الوجدانات الاجتماعية المجردة عن الهوى ، النزاعة إلى خدمة الآخرين ، تحتل فى الحياة الإنسانية مكانا ممتازا ، وتوافرها يحقق التمتع الذاتى ، والافتقار إليها شقاء و بلاء مؤكد ؛ وفى مذهبه فى الحاسة الخلقية Moral Sense يقرر أن الإنسان يحب الخير لذاته أو لجماله ، لا لما يترتب على إتيانه من لذات أو منافع ، و ينفر من الشر لذاته أو لقبحه ، لا لما ينجم عن ارتكابه من مضار أو متاعب ، ذلك لأنه كان يوحّد فى فلسفته بين الخيرية والجمال[1] .

وتابعه فى هذا التيار تلميذه « هاتشيسون » + ١٧٤٦ F. Hutcheson الذى هــذب آراءه وجعلها — فيما يقول سدجويك — مذهبا من أكثر المذاهب الخلقية التى بين أيدينا إحكاما و إتقانا ، وعن طريقه أثرت هذه الآراء فى تفكير « هيوم » + ١٧٧٦ D. Hume واتصلت بمذهب المنفعة العامة ؛ ردّ هاتشيسون — مع أستاذه شافتسبرى — الحاسة الخلقية

(١) ibid .pp .185 ff.

إلى طبيعة الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا ، ورأيا أن الذوق الخلقى المغروس فى فطرتنا يلزمنا بإتيان كل فعل مفيد للمجتمع ككل ، وأن ما يفيد المجتمع على هذا النحو هو ما ينزع إلى تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » ؛ استخدم هاتشيسون هذا التعبير الذى أصبح شعار النفعية المتأخرة ؛ ولكن نفعية هاتشيسون وأستاذه تقوم على غيرية تهدف إلى الصالح العام غايةً لها ، وتسمو بالإحسان للغير والمشاركة الوجدانية حتى تغلب نداءها على صوت الأنانية عند التعارض ، وهو رأى يتفق مع نزعتهما الحدسية الخالصة ؛ أما النفعية عند بنتام ومن ذهب مذهبه فإنها تقوم أصلا على بواعث فردية ترتد إلى الأثرة ، وهو اتجاه يلائم نزعتهم التجريبية ويتسق معها[1] .

بل ظهر فى عام ١٧٣١ مقال وضعه جون جاى J. Gay عن مبدأ الفضيلة أو الأخلاقية الرئيسى ، فاعتبره البعض أوضح تعبير عن الموقف النفعى فى عصره ، وعلى هديه كتب بروان Brown وتكر Tuker و باليه Paley وغيرهم من ممثلى النفعية اللاهوتية ، وسنعود للحديث عنها فيما بعد .

وفى سنة ١٩٤٠ نشر أول بحث وضعه دافيد هيوم

---

(١) Cf.Wundt. op. cit., p. 168.ff. .

D. Hume عن الأخلاق فى الـكتاب الثالث من بحثه فى الطبيعة البشرية Treatise of Human Nature ، وفى عام ١٧٥١ نشر كتابه « بحث فى مبادئ الأخلاق» Inquiry concerning the Principles of Morals وضمنهما وجهتين مختلفتين من النظر ، ولـكن كتابه الثانى أقرب إلى التعبير عن رأيه الصحيح ، و يبدو دُنوه من النفعية عند ما يعالج البحث فى الباعث الخلقى على الأفعال الإنسانية ، فيرد هذا الباعث فى بحثه الأول إلى الأنانية الخالصة ، وهو موقف سلم به « جاى » وهارتلى و بروان وتكر و باليه و بنتام وجيمس مل ، أما فى كتابه الثانى فقد عرض لدراسة الطبيعة البشرية وصرح بأنها تجمع بين نزعات الغيرية الأصيلة وميول الأثرة السافرة ، واعتبر الإحسان المجرد عن الهوى نزعة طبيعية خالصة ، ومع أنه لم يحسن استخدام المبدأ النفعى الذى سلم به ، إلا أن بعض مؤرخيه قد اعتبروه مؤسس النفعية من بعض وجوهها[١] .

و بين الـكتابين السالفين نشر دافيد هارتلى D. Hartley بحثا تحت عنوان : « مشاهدات على الإنسان » (١٧٤٩) هذب فيه نظرية تداعى المعانى ، وكان يوجب أن يسترشـد السلوك

(١) Cf. Plamenatz, op cit, ch.II.

الإنسانى بالكتاب المقدس لا بالنتائج التى تترتب على أفعال الإنسان ، ولكنه سلم بمبدأ المنفعة ، وسبق بنتام فى إثارة البحث فى حساب اللذات ، كما سبق مل إلى التفرقة بين أنواع اللذات كيفاً ، ومن هنا كانت قيمته فى تاريخ النفعية .

هؤلاء هم أظهر المفكرين الذين بشروا بالنفعية قبل بنتام ، وإن ذهب بعض مؤرخيها خطأ إلى إن جون لوك J. Locke كان بكتابه « بحث فى العقل البشرى » ١٦٩٠ مؤسس النفعية الإنجليزية ، وليس أدل على خطأ هذا من أن لوك لم يؤمن بمبدأ السعادة القصوى ، وإن كان لتجريبيته خطرها الملحوظ فى تطور النفعية[1] .

مصادر مذهبه :

ومن مؤرخى « بنتام » من يرى انه بدأ حياته العقلية بمجموعة قليلة من الأفكار ، أخذ أغلبها من « داڤيد هيوم » و بعضها من « هلڤتيوس» + C. A. Helvétius و « بيكاريا » Beccaria و « بريستلى » Priestley ، فقد زار بنتام الجامعة

---

(١) قارن فى هذا مادة Utilitarianism فى Encyclopedia of Religion & Ethics مجلد ١٢ طبعة ١٩٢١ وكذلك : Albee, Hist. of English Utilitarianism.

التى تخرج فيها « اكسفورد » ليصوّت فى انتخاباتها النيابية ، فوجد فى مكتبته على كثب من كليته Queen's College نسخة من كتيب وضعه فى ذلك الوقت « بريستلى » تحت عنوان : « مقال عن الحكومة » ، وفى هذا الكتيب وجد بنتام العبارة السحرية « أعظم قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » . ويسجل بنتام هذا الحادث الخطير فى حياته بقوله « إنه بهذا الكتيب ، وبهذه العبارة التى تضمنها ، تحددت مبادئى فى الأخلاق — خاصةً وعامة — من هذا الكتيب بل من تلك الصفحة أخذتُ هذه العبارة لفظا ومعنى ، وهى العبارة التى غزت أنحاء العالم المتمدين » هذا ما يقوله بنتام ، ولكن مؤرخيه من أمثال السير لسلى ستيفن L. Stephen وهاليفى Prof. Halévy ومونتاج Dr. Montague متفقون على أن بنتام وجد هذه العبارة عند « بريستلى » ولكنها ليست من وضعه ، إن واضعها الحقيقى هو « فرنسيس هاتشيسون » السالف الذكر[1] .

بل إن بنتام نفسه ليعترف فى هذا بفضل داقيد هيوم D. Hume ١٧٧٦ + فيصرح بأن قراءته لكتابه « بحث

(١) cf. J. Plamenatz, The English Utilitarians (1949). p. 47 وقارن B. Russell فى كتابه السالف الذكر ص ٨٠٢ .

فى الطبيعة البشرية » نبهته إلى ما لفكرة المنفعة فى السلوك الإنسانى من خطر ، وأزالت عن عينيه غشاوة طالما حجبت عنها هذه الحقيقة ، وكان فضله بعد هذا فى التمسك بالفكرة وجعلها أساس تفكيره وقوام مذهبه[1].

هذا إلى أن بنتام قد راقه من « هوبز » نظرته إلى طبيعة الإنسان ، فقد صوّرها كما بدت فى حالتها الفطرية الأولى قبل أن تخضع لقانون ، وسار فى مذهبه الواقعى من الإنسان الذى يعمل بوحى من فطرته ، إلى الإنسان الذى يسير بمقتضى قانون ، إن الإنسان عنده شرّير بفطرته ، وليس خيّراً بطبيعته كما ذهب روسو J. J. Rousseau ١٧٧٨ + بعد ذلك ، وما كان لمشرع متخصص فى العقوبات — مثل بنتام — أن يعتقد أن الناس بفطرتهم كرام أخيار ، فإن ميزة الأخلاق تقوم فى قدرتها على أن تردّ إلى حظيرتها قوما ما كانوا ليرتدوا إليها بغير الأخلاق ، والاعتقاد بهذا يستلزم أن تفترض مقدما بديهية تقرر فيها أن الناس بطبيعتهم أنانيون — وهذا ما فعله بنتام ، فجاء مذهبه واقعيا يعبّر عن أخلاق السوقة والدهماء !

---

(١) Cf. R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy (1938), p. 58

وارتد بنتام كذلك إلى نيوتن J. Newton ١٧٢٧ + وكان شديد الإعجاب بآثاره العلمية ، كشف « نيوتن » قانون الجاذبية فاعتقد الكثيرون من معاصريه أنه ختم به علم المادة — علم الطبيعة — وتطلعوا إلى إقامة علم للإنسان ، واعتقد بنتام أن مبدأ المنفعة كفيل بتحقيق هذا الأمل ، إن مبدأ المنفعة ومبدأ الجاذبية متماثلان !

إلى هؤلاء ترتد أصول مذهب بنتام ، في تفكيرهم وُجدتْ نواته ، ولكن بنتام هو الذى تعهد نموها حتى استقامت مذهبا كاملا .

فضله على النفعية :

إذا كنا نتتبع عناصر مذهبه إلى أصولها الأولى عند سابقيه ، فليس معنى هذا أننا نسلبه فضله على تدعيم المذهب ونشره ، إنه أول رائد حدد معالمه وأوضح مراحله ، ومع أنه استعار مبادئه من سابقيه ، فإن فضله بعد هذا غامر ، كانت مهمته أن يضع المناهج التي تحوّل المبادىء النظرية إلى خطط عملية ، يقول « لسلى ستيفن » إن بنتام كان يعتقد أن الفرق بين العلم الذى أراد أن يضعه ليحدد الطرق التي يتيسر بها تطبيق المبادىء النفعية ، و بين العبارة العامة التي استعارها عن غيره وهى : « أكبر مقدار من

السعادة لأكبر عدد من الناس » كالفرق بين العبارات التى ذهب فيها أصحابها إلى أن الكواكب السيارة تنجذب نحو الشمس ، و بين قانون الجاذبية الذى يقول إن الأجرام السماوية يجذب بعضها بعضا بنسبة أحجامها طردا ومربع المسافة بينها عكسا ؛ من هنا كانت مهمة بنتام أن يكتشف إلى أى حد و بأية طريقة يستطيع الإنسان أن يقيس اللذات قياسا كميا مضبوطا — بالإضافة إلى فضله فى نقد النظم القائمة ومقترحاته بصدد إصلاحها — كان بنتام — بعلم الحساب الأخلاقى الذى سنتحدث عنه بعد — يريد أن يستكمل علم الإنسان على نحو ما استكمل « نيوتن » علم الطبيعة بقانون الجاذبية ! وقد أبان عن أصول مذهبه وقواعده فى ثلاثة كتب : المدخل إلى مبادىء الأخلاق والتشريع — من جزين (١٧٨٩) والثانى — و إن كان قد نشر قبل الكتاب الأول بثلاثة عشر عاما — هو « نبذة عن الحكومة » حمل فيه على مقدمة « بلاكستون » Blackston للتعليقات ، والثالث هو علم الواجب وسنعود إلى الحديث عنه بعد قليل .

وكان لنشر كتابه الأول قصة ، ذلك أنه كان فى روسيا عام ١٧٨٦ حين أصدر « پاليه » Paley كتابه فى مبادىء الفلسفة الخلقية السياسية ، وسنتحدث عنه عند ما نعرض للكلام

على النفعية اللاهوتية — فلاحظ أصدقاء بنتام وتلامذته أن الكتاب يعبر عن كثير من الأفكار التي عالجها بنتام من قبل، فأغروه بالعودة إلى إنجلترا ليمكّن لشهرته بين مواطنيه. وفي عام ١٧٨٩ نشر بنتام « مدخله » الذي كان قد كتبه قبل ذلك بتسعة أعوام[1] — فكان أعظم ما كتب، وفيه وضع المبادئ التي توخى بها هداية سلوكه في مقبل أيامه. وكان قد أودع أحد أتباعه مذكراتٍ فنشرها بعد وفاته بعامين تحت عنوان علم الأخلاق أو الواجب (في جزءين) Deontology وفي هذه الكتب الثلاثة أودع خلاصة مذهبه .

ولكن « جون ستورت مل » يعتقد في بحث قصير كتبه عن بنتام أن ناشر الكتاب الأخير « بورنج » J. Bowring قد غيّر في أصول هذا الكتاب كثيرا[2] .

وإذا كانت النفعية قد ازدهرت في إنجلترا بفضل الشهرة

---

(١) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation انظر طبعة ١٩٤٨ وفيها الكتاب الثاني A Fragment On Government وانظر مقدمة W. Harrison للطبعة .

(٢) عنوان المقال Essay on Bentham وقد نشر أول مرة في « مجلة لندن ووستمنستر » ثم أعيد نشره في الجزء الأول من Dissertations and Discussions .

التى تهيأت له بين مواطنيه ، فقد تكفل تلامذته بنشرها فى القارة الأوربية والأمريكية حتى أثناء حياته ، وكان أكبر هؤلاء «ديمونت» Dumont أحد مريديه وأصفيائه، واستدعى «ديمونت» إلى روسيا ليضع لها دستورا يقوم على مبادىء بنتام النفعية ، وفى عام ١٨١٧ قام بهذه المهمة لوطنه «جنيف» وفى عام ١٨٢١ استدعى البرلمان البرتغالى بنتام ليضع للبرتغال دستورا شاملا ، و بعد عام أعلن بنتام للعالم استعداده لوضع دستور لأى دولة تحتاج إلى تشريع ، وتكفلت هذه الشهرة الواسعة بإذاعة النفعية والتمكين لمبادئها فى العالم المتمدين طولا وعرضاً .(١)

مطلب اللذة فى مذهبه :

ويقوم هذا المذهب على أساس أن الفعل الخير هو الذى يحقق — أو يحتمل أن يحقق — أكبر مقدار من اللذة (أو السعادة) لأكبر عدد من الناس ، هذا هو مبدأ المنفعة ، وهذه هى غاية الحياة الخلقية التى ينبغى أن يطمح إلى تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية معا ، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مرهونة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس ، وتصبح اللذة هى الخير الوحيد كما يصبح الألم الشر الوحيد فى

(١) Plamenatz, ibid., p. 60 & 68

حياة الإنسان ، ويتحول علم الأخلاق إلى علم حساب لتقدير ما ينجم عن الأفعال من لذات وآلام .

أساس اللذة عند بنتام — ومن جرى مجراه من النفعيين — فردى أنانى ، يقول فى مطلع الجزء الثانى من مدخله السالف الذكر : إن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين شديدين هما اللذة والألم ، إليهما وحدهما مرجع ما ينبغى أن يأتيه من أفعال ، وبهما يتحدد ما سيقدم عليه من تصرفات ، فهما مستوى الصواب والخطأ ، وبعرشيهما ترتبط سلسلة العلة والمعلول ، يتحكمان فى كل ما تقوم به من أفعال ، وما يطوف بخواطرنا من أفكار ، وكل جهد نبذله للتحرر من سيادتهما لا ينتهى بغير إثبات هذه السيادة وتوكيدها . وصفوة القول أن الإنسان قد يدّعى القدرة على رفض سيادتهما ، ولكنه يبقى فى الواقع عبداً لها فى كل حال ؛ إن مبدأ المنفعة يعترف بهذه السيادة ويفترضها أساسا لهذا المذهب الذى يهدف إلى تحقيق السعادة عن طريق العقل والقانون .

ويعود بنتام إلى تفسير موقفه من اللذة فى كتابه السالف عن علم الواجب أو علم الأخلاق ، وفيه يصرح (ج ١ ص ١٧ — ٨) بأن الغاية فى مجال الحياة الخلقية هى السعادة : إن غاية كل كائن

ناطق أن يحقق لنفسه أعظم مقدار من السعادة ، فكل امرئ أقرب إلى نفسه منه إلى غيره من البشر ، وليس فى وسع أحد أن يقدر له آلامه ولذاته ، فنفسه لا بد أن تكون بالضرورة أول ما يعنيه ، ولا بد أن تكون مصلحته أول ما يشغل باله .

ومن أجل هذا يحذرنا بنتام من أن نتوقع من الآخرين أن يقوموا بعمل غيرىّ لا مصلحة لهم فيه : لا تحلم قط بأن الناس سيحركون خنصر أصابعهم لخدمتك إلا إذا كانت منفعتهم بتصرفهم هذا واضحةً أمامهم ، إنهم لم يفعلوا ذلك قط ولن يقدموا على فعله فى مقبل أيامهم طالما كانت طبيعتهم البشرية مصوغة من مادتها الراهنة ، ولكنهم يقبلون على خدمتك مختارين متى كان فى ذلك تحقيق لخدمة أنفسهم ، وما أكثر الفرص التى يمكنهم فيها أن يخدموا أنفسهم من خلال خدمتهم لك — (ج ٢ ص ١٣٣) .

إن بين مذهب بنتام اللذى ومذهب الزهد والتنسك تباينًا ملحوظًا — فيما يقول تلميذه ديمونت — فإن الزهدة والنساك تفزعهم اللذات وتثير فى نفوسهم الروع ؛ لأنهم يعتبرون كل إشباع لرغبات الحس إحراميا كريها ، فهم يقيمون الأخلاقية على الحرمان ، والفضيلةَ على إنكار الذات ، أو بعبارة أخرى

تقوم الأخلاق على عكس ما يحقق المنفعة أو يجلب اللذة ؛ ومن ثمّ يرضون عن كل ما يقلل متع الإنسان ويسلبه لذّاته ، ويضيقون بكل ما يؤدى إلى منفعته أو يزيد من سعادته ، أما بنثام فلم يقنع بالدعوة للذة غايةً قصوى للحياة الإنسانية ، وإنما طالب بإشباع الرغبات وإرضائها — لا العمل على تقليلها تمكينا للسعادة كما ذهب أبيقور اللذّى من قبل .

وإذا كان هذا هو مكان اللذة من أفعالنا — حتى ما بدا منها غيريا — فلماذا لا يعترف الإنسان بسلطانها على نفسه ؟ يقول بنثام إن أكبر ما يعوق اعتراف الإنسان بسيادة اللذة والألم وهيمنتهما على سلوكه ، هو تأثره بالعبارات الخلقية التى اخترعها فيلسوف الأخلاق للتعبير عن أفكاره المتعسفة ، : « إن نغمة حديثة هى نغمة معلم الأحداث أو الحاكم ، فهو قوى وحكيم وعارف وفاضل ، أما قراؤه فهم ضعاف وحمقى وجهلة وأراذل ، وصوته هو صوت القوى يستمد قوته من سمو حكمة » « وطِلّسم الجبروت والكسل والجهل قائم فى كلمة واحدة ، كلمة خداعة ذات سيادة ، من الضرورى أن نكشف عنها القناع فى هذه الصفحات ، إنها كلمة « ينبغى » — « ينبغى » أو « لا ينبغى » وفقا لظروف قولها ، عندما نقول « ينبغى أن تفعل كذا » أو « ينبغى ألا تقدم على

فعل كذا » ، ألا تكون قد فصّلت فى كل مسألة فى الأخلاق فصلا حاسما ؟ إذا كان استخدام هـذا اللفظ مسلماً به من كل وجه ، لكان ينبغى أن تختفى كلمة « ينبغى » من قاموس الأخلاق (ح ١ ص ٣١ — ٢) .

و بمثل هذا يهاجم بنتام غير هـذا من مصطلحات الأخلاق التى نَفّرت الناس من الاعتراف بسيطرة اللذة والألم عليهم ، وأثرها فى تشكيل السلوك الإنسانى ، فيحمل على لفظ « الإلزام » obligation الذى اشتُق من اللفظ اللاتينى obligo الذى يفيد التقييد ؛ من سلطة المتكلم المتعجرف نبتت هذه الكلمة ، وتجمعت حولها سحابة من ظلمة الغموض والإبهام ، فوضعت المجلدات الكثيرة لتبديدها . « وفى الحق إن من العبث أن نتحدث عن الواجبات ، إن اللفظ نفسه يحمل معنى كريها منفّراً ، و بالغاً ما بلغ حديثنا عنه فلن يصبح قاعدة للسلوك ، إن الإنسان أو الفيلسوف الأخلاق يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ فى نثر آراء قاطعة جازمة فى كبرياء حول الواجب والواجبات ، فلماذا لا يعمل بما يقول ؟ لأن كل إنسان يفكر فى مصالحه ، إنه شطر من صميم طبيعته أن يفكر فى مصالحه ، والأخلاق متى أوتى الرشاد وجـد من مصلحته أن يبدأ برعاية

مصالحه[1] ! (ج ١ ص ٩ — ١٠) .

وهكذا يقرر بنتام أن اللذة تحتل مكان الصدارة فى حياتنا الأخلاقية ، وتوجّه مع الألم كل تصرفاتنا ، وأن تأثر الإنسان بالعبارات الأخلاقية الخلابة هو الذى يحول دون اعترافه بأثرهما الغلاب فى سلوكه ، وإلى تصوير اللذة باعتبارها الباعث على السلوك الإنسانى ذهب غيره من النفعيين التجريبيين من أمثال جيمس مل + ١٨٣٦ وجون ستورت مل + ١٨٧٣ .

أنكر بنتام — ومن ذهب مذهبه من النفعيين — كلمة « ينبغى » باعتبارها ذات سلطة على ميول الناس الطبيعية ، ذلك أن فلسفة الأخلاق وظيفتها وضع قواعد لهداية أفعالنا وإحراز أعظم إشباع ممكن لدوافعنا الفطرية ، ومن الممكن أن تتفق لذة المجموع مع لذة الفرد بإدخال الجزاءات الدقيقة ؛ بهذا أقام بنتام مذهبه الأخلاقى فى اللذة على أساس مذهب اللذة السيكولوجى ولم يجد فى هذا أقل تناقض[2] ، وبهذا انتفى التعارض بين ما ينبغى أن يكون وبين ما هو كائن ، إن فيلسوف الأخلاق

---

(١) ترجمنا النصوص السالفة كلها أو لخصناها عن كتاب :
J. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. II, p. 305 - 308
(طبعة ثالثة) وذكرنا فى صلب كلامنا الصفحات والجزء الذى رجع إليه هذا المؤلف .

(٢) Mackenzie, p. 168 - 69 note

لا يقول : ينبغى على الإنسان أن يفعل كذا ، بل يقول : إن من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا ، و إذا كان لهذا الإنسان نفع من وراء إقدامه على السرقة ، كان غير مسئول عن ذلك ، إن المسئول عنه هو الإخصائى فى عقاب المجرمين ، هو المشرع الجنائى الذى يسىء تقدير العقوبات ، أو يكافىء الشرطى النزيه بأقل مما يستحق ، أما المجرم فإن مرد شره إلى خطأ ينبغى أن يبرئه منه الأخلاقيون ، والسكير لا يُلامُ على إفراطه فى السكر إلا لأنه يبتاع سكره بثمن باهظ ، وليس الزاهد الذى يفرّط فى حق جسمه بأقل جناية ممن يضر نفسه و يؤذى غيره ، ذلك أن الشر هو الشر فى نظر الأخلاق . وفى هذا كله ساير بنتام نزعته الحسية التى أنكر فيها معيارية الأخلاق واعتبرها علما وضعيا .

علم حساب اللذات (١) Hedonistic Calculus :

كان بنتام يريد أن تتوافر فى علم الأخلاق الشروط التى لا يستقيم بدونها العلم بوجه عام ، وأظهر شروط الموضوعات التى يتناولها البحث العلمى خضوعها للقياس ، و إذا كانت اللذة عنده

(١) قارن Sidgwick, ibid., p. 240-41 وكذلك Mackenzie, ibid., p. 170 .

غاية الحياة الخلقية والباعث الوحيد على إتيـان الأفعال الخيرة فـكيف نخضعها للبحث العلمى ؟ أى كيف نخضعها للقياس ، وأى المقاييس يلائم طبيعتها ؟ لا يكفى أن تكون الأخلاق بحثا يهدف إلى الإكثار من اللذة والإقلال من الألم فى حياة الإنسان ما أمكن ذلك ، وهل يكتفى علماء الطبيعة بأن يقولوا إن ظواهر الطبيعة منظمة مضطردة الوقوع ؟ ومن الخطأ أن يقال إن الإحساسات لا تخضع للقياس ، فإن بنتام لا يهتم بكيْفِ اللذات والآلام ، ولا يعنيه كل ما يجرى فى الضمير ، إنما يعنيه الفعل الذى تبدو فيه العلاقات التى يصبغ بها الناس أفعالهم ، وقد أخضع علماء الطبيعة الظواهر الطبيعية فى كل صورها لمقاييسهم فـكشفوا بهذا عن كنوز ثمينة من الحقائق ، فليَحْتذِ فلاسفة الأخلاق مثالهم وليحاولوا إخضاع الموضوعات الأخلاقية لمقاييس تسلم إلى الدقة والضبط الذى تمتاز به الدراسات العلمية .

من هنا اهتم بنتام بوضع علم حساب لقياس اللذات وتقديرها ومعرفة مدى ما يحققه الفعل الإنسانى منها ، فأصبح هذا الحساب عنده معيارا للمفاضلة بين الأفعال الإنسانية والتفرقة بين خيريتها وشريتها ؛ ولـكن اللذات منها المتجانس ومنها المتنافر ، ولـكل منهما مقاييسه :

فأما اللذات والآلام المتجانسة فهي التي يمكن أن يقارن بعضها بالبعض لأنها من طبيعة واحدة ، وقد وضع بنتام لقياس هذا الصنف من اللذات سبعة مستويات صنفها بعض مؤرخيها إلى أربع مجموعات هي :

١ — الشدة Intensity والديمومة duration .

٢ — التيقن من تحقق اللذة certainty ومدى احتمال تحققها propinquity or remoteness ، فالفعل الذي يحقق الآن لذة يفضل فعلا آخر يحققها فيما بعد .

٣ — الخصوبة أي ما يحتمل أن يتولد عنها من لذات ، ثم الصفاء ، أي تجردها من الألم .

٤ — الشمول (أو السعة) extent ويراد به مدى امتدادها إلى عدد الذين يتمتعون بها ، ولفكرة الشمول عنده خطرها الملحوظ في تكييف مذهبه ، ولهذا نكتفي الآن بالإشارة المقتضبة إليها مرجئين تفصيل الحديث عنها إلى حينه .

بهذا الحساب الذي أسلفناه تتحدد الصفات الذاتية للذات المتجانسة ، وتتحقق غايتنا في تحويل اللذات إلى كميات تُيَسِّرُ المفاضلةَ بينها .

ولكن من اللذات ما كان متنافراً غير متجانس إذ ليس

من اليسير أن نقارن بين لذة القراءة ولذة الحب ولذة الرياضة ، وغير هذا من لذات لا يسهل تصنيفها إلا على نحو ما يصنف علماء النبات صنوف النباتات ، و إذا كان علماء الطبيعة يلجأون — إذا لم يتيسر لهم قياس ظاهرة قياسا مباشرا — إلى طريقة غير مباشرة لقياسها ، فكذلك ينبغي أن يكون حال فلاسفة الأخلاق مع اللذات المتنافرة التي لا يكون بينها تجانس ، وأصدق مقياس لقياسها هو المال ، نُقَدر كل لذة بمبلغ تساويه ، ونقارن بين أثمانها فتسهل المفاضلة بينها ، هذا هو المقياس الذى تحتمله طبيعة هذا الصنف من اللذات ، وكما أنشأ « ليبتنز » Leibnitz + ١٧١٦ حسابا للأفكار الإنسانية أنشأ بنتام حسابا ماليا للأخلاق .

ولكن تقدير اللذات يستوجب — بالإضافة إلى صفاتها الذاتية أو تقويمها ماليا — تقدير نتائجها الاجتماعية ، كالخوف الذى يصيب أفراد الجماعة بسبب الجريمة ، والمثل السيء الذى يفشو بين الناس ، والاضطراب الاجتماعى الذى ينجم عنه ، والعقاب الذى يحيق بالمجرم فيسبب له ألما ويحمله على احترام القوانين التى توضع لمصلحة الجماعة ... هذه وغيرها مسائل ينبغى أن تُلاحظَ ابتغاء تحقيق المنفعة للمجموع .

بهذا أنشأ بنتام علم الحساب الأخلاقى الذى يمكّن الإنسان من تقدير لذاته ، ويُيَسّر له أن يحسن اختيار الأفعال التى يأتيها ، ومن هنا تحقق عامل الاختيار الإرادى فى سلوك الإنسان وبهذا تحققت الأخلاقية بمعناها التقليدى المألوف .

مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع :

سلب بنتام علم الأخلاق طابعه المعيارى الحقيقى يوم ألغى كلمة « ينبغى » من مفردات الأخلاق ، ثم أقام مذهبه الأخلاقى فى مطالبة الإنسان بأن يعمل على تحقيق منفعة المجموع على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى ، الذى يقرر أن الإنسان ينشد بطبيعة لذته فى كل تصرف يأتيه ، فكيف أمكن التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ؟

سنرى عند الحديث عن مكان البواعث والجزاءات فى مذهب بنتام ، أنه رد الجزاءات إلى التدبير العقلى وجعل للبواعث العقلية السيادة فى مذهبه ، وتمشياً مع هذا الاتجاه رأى — عند البحث فى بواعث الفعل الغيرى — ألا يقنع بردها إلى الأريحية أو الرغبة فى صنع الجميل للآخرين ، بل يرجعها كذلك إلى الرغبة فى إحراز السمعة الطيبة والأمل فى كسب الأصدقاء وامتثال أوامر

الدين ، و يعرض لتعليل إيثارنا للصالح العام على مصلحتنا الشخصية فيقول مع هوبز ولوك J. Locke ١٧٠٤ + إن الأنانية فى الأصل هى الباعث الوحيد الذى يغرى الإنسان بالإقدام على أفعاله أو الإحجام عن إتيانها ، ولـكن التروى والتبصر قد علمه أن مصلحته تقتضى أن «يظهر» أمام الناس بمظهر الذى لا يحفل بمصلحته الشخصية ولا يقيم لها وزنا ، ولـكن مجرد التظاهر قد ينكشف للناس فيبدو صاحبه وكأنه محتال ! من هنا خطر له أن من مصلحته أن يكون بالفعل غيريا فى تصرفاته ، فيتمسك بالخلق الذى كان فى أول الأمر يتظاهر به ، وتفسير الغيرية altruism على هذا النحو يذكرنا بنظريات ماندفيل Mandeville وهلفثيوس ومن إليهما .

و بهذا الاستدلال العقلى المعقد توصل بنتام إلى نتيجته التى فسر بها معنى الغيرية ، وقرر فيها أن المصلحة الذاتية تتطلب من صاحبها أن ينشد تحقيق مصلحة المجموع فى غير أثرة ، وأن هذا هو خير طريق يسلـكه إلى تحقيق مصلحته الشخصية[١] .

ويبدو نزوع بنتام إلى العمل لصالح المجموع فى وضـعه « الشمول » فى حسابه الأخلاق بين الموازين التى تمـكن من

---

(١) W. Wundt, ibid., Vol. II. p. 146 .

اختيار الفعل الخير ، فهو يقرر أن شعور الإنسان باللذة يزداد حين تتجاوزه إلى غيره من الناس .

وبهذا الشمول أدخل بنتام الغيرية فى تعريف الأنانية ! وجعل مذهبه يوجب إتيان الأفعال التى تشبع ميول مجموعة من الناس ، لا التى تحقق مصلحةً ذاتيةً مّا ، ومتى استبعدنا عواطف الغيرة والتنافس وغيره من نفوس الناس ، نمت سعادة الإنسان عند شعوره بأن الناس يشاركونه لذّته ، معنى هذا أن فى الناس استعداداً يدفعهم للتعاطف ، ويحمل كلا منهم على أن يشارك غيره وجداناته ، من هنا كانت رغبة الإنسان فى أن يشارك غيره لذّاته طمعاً فى ازدياد شعوره باللذة ، ويقتضى هــذا التعاطف أن يعمل الإنسان على محو آلام غــيره وكأنها آلامه ؛ وهكذا افترض بنتام أن الإنسان اجتماعى بطبيعته ، ينطوى على حب وإنسانية ، وهذا هو الذى يفسر لنا ضــيق الإنسان بالوحدة أو العزلة ، وميله إلى تحقيق الصالح العام ونحو هذا من ظواهر .

لم يجــد بنتام مشقة فى التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، ذلك لأنه وحّد بينهما وأزال احتمال تعارضهما فى بعض المناسبات ، وكان متأثراً فى هذا التوحيد بينهما برجال الاقتصاد الذين يعتقدون فى توازن السوق الحرة ، فالتاجر يفيد من بيــع

الطيب من منتجاته ، إذ يحتفظ بعملائه من ناحية ، ويفيد من ازدياد عددهم من ناحية أخرى ، وعملاؤه يفيــدون بدورهم من ازدهار تجارته وتوسعها ، لأن هـذا يمكنه من تقليل مصروفاته وتخفيض أسعاره ، والحرص على جودة بضائعه ، من هنا اتفقت المصلحتان ؛ أثر في بنتام قانون العرض والطلب وغيره من القوانين التي يتحدث عنها الاقتصاديون من أمثال أدم سميث ۱۷۹۰ + ممن اهتموا بأفعال الفرد أكثر من اهتمامهم بالتعاون بين الأفراد .

بل إن فكرة الشمول (أو السعة) في حساب بنتام متأثرة من غير شك بفكرة المشاركة الوجدانية Sympathy عند أدم سميث ، إن القول بانتشار المنافع من طبيعة القول بانتشار الوجدانات ، والأصل في المنفعة أنها نتيجــة تنشأ عن حادث وتكون نافعــة — كالمال . ولكن الشمول البنتامي قد رد النتيجة إلى عدد المنتفعين ؛ بهذا لم تعد المنفعة نتيجــة تنشأ عن علة ، بل أضحت إرضاء لميل ينتشر بالعدوى الوجدانية ، ومن هنا يصبــح من واجب كل إنسان أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع ، وبالرجوع إلى المثل الذي ساقه بنتام للتدليل على وحدة منفعة التاجر ومنفعة عملائه ، قد ننتهي إلى تضييق عمل

الحكومة — بل إلى إلغائها ! إذ ما حاجتنا إلى الحكومة بعد أن تتفق مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؟ ستسود حياة الأفراد ومجتمعهم محبةٌ وتعاطف ، ومن ثم تنتهى ضرورة قيام الحكومة[1] ؟

هكذا وفق بنتام بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، ومشكلة التوفيق بين المصلحتين قد حيّرت النفعيين ؛ ورّطوا أنفسهم حين ربطوا بين مصلحة المجموع ومصلحة الفرد ، وزادوا ورطتهم حين أقاموا نفعيتهم الأخلاقية على أساس من مذهب اللذة السيكولوجي ، وسنعود إلى هذه المشكلة فى تعقيبنا على بنتام ثم فى عرضنا لمذهب مل وفى مناقشتنا لتهافته .

أساس الأخلاقية فى مذهبه :

كانت العلاقة بين أخلاقية الفعل الإرادى والبواعث التى تؤدى إليه ، أو النتائج التى تنجم عنه ، من أعقد المشاكل التى ميزت النفعيين والتجريبيين عامة من الحدسيين والعقليين من

(١) حتى مع افتراض هذا الأمل تظل حاجتنا إلى وجود الحكومة قائمة ، لأن وظيفة الحكومة لا تقتصر على حفظ الأمن وترقية مستوى المجموع فى داخل البلاد ، بل تتجاوز هذا إلى صد العدوان الخارجى كما نعرف .

ناحية أخرى[١] . وفى تصور بنتام لأخلاقية الفعل تتمثل النزعة التجريبية فى فهم الأخــلاقية ، إذ استخف بالبواعث بمقدار اهتمامه بالنتائج والآثار ، فهو يرى أن الباعث هو الرغبة فى إشباع اللذة أو تحاشى الألم ، أما المقصد (عنـده) فيراد به النتائج التى يتوقع الإنسان أن تنشأ عن إتيان الفعــل[٢] . ثم يعقب بنتام فيقرر بأن الباعث فى ذاته لا يكون خيراً ولا شراً ، لأن الباعث الواحد قد يفضى إلى نتائج طيبة وقد ينتهى بنتائج سيئة ، إن الفيلسوف الأخلاقى كالمشرع من حيث اهتمامه بخيرّية النتائج وشريتها ؛ لا تضاف الخيرّية ولا الشرّية للبواعث فى ذاتها ، وإن كانت توحى بنوع النتائج المتوقعة ، وإذا كان العقليون يرون أن النية resolution هى التى تحدد خيرية الفعل أو شريته ، ولا عبرة بعد هذا بنتائجه وآثاره ، فإن بنتام — والنفعيين من ورائه — يقيمون أخلاقية الفعل على ما يترتب عليــه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ؛ أما البواعث فإنها لا تغير من طبيعة

---

(١) توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) يكثر بنتام من التمييز بين المصطلحات المتشابهة من باعث motive ومقصد intention وميل disposition ونزوع tendency وغير ذلك فحسبنا ما ذكرنا فى صلب الكلام .

الأفعال كثيراً ولا قليلا ، وتمشيا مع هذا المنطق رفض النفعيون ما يقوله خصومهم من أن الخير يحمل فى باطنه جزاءه ، و ينطوى فى طبيعته على مبرراته ، فأقر بنتام — على عكس هـذا — أن الخيرية أو الشرية محتاجة إلى جزاء Sanction . إن الجزاء الطيب يغرى بالفعل الفاضل ، والجزاء السيء يدفع عن ارتكاب الشر ؛ وردّ بنتام هذه الجزاءات إلى أربع[1] : جزاءات بدنية وسياسية (قانونية) واجتماعية عرفية ودينية ، فمرتكب الشر — الذى يسبب للآخرين الأذى — ينال جزاءه من متاعب الجسم أو آلام النفس ، ويحيق به عقاب القانون ، واحتقار المجتمع وعذاب جهنم ، وعلى عكسه يكون حظ الخيّر الذى يحقق لنفسه وللآخرين نفعاً[2] .

هذا موقف يساير تجريبية بنتام واهتمامه بالتشريع ، فإن الفيلسوف التجريبى لا يروقه تعليق فلسفته على النوايا والبواعث وما يدخل فى بابها ، والمشرع لا يطالب القضاة بالكشف عما

---

(١) قائمة الجزاءات وعددها يختلف باختلاف كتبه الأخلاقية الثلاثة السالفة الذكر ، ومرجع التصنيف المذكور فى مُلب الكلام الى مدخله .

(٢) The Johnston, Intr. to Ethics, p. 146 ff. وقارن : L. Stephen English Utilitarians, Vol. I., p. 249-63 ثم ارجع الى بنتام نفسه فى كتابه « المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع » طبعة ١٩٤٨ فى الفصلين الثالث والعاشر عن الجزاءات والبواعث .

تكنه الضمائر وتخفيه النفوس ، فحسبه نتائج الفعل وآثاره شاهداً على سـلامة الفعل أو شذوذه ؛ ومع هذا أثار موقف بنتام — والنفعيين عامة — ثائرة النقاد ، فلنعقب على مذهبه[١] :

تقرير ومناقشة :

كان بنتام معبّراً عن روح عصره وممثلا للتجريبية التي سادت تفكيره — كما أشرنا من قبـل ، وقد تكفل بنفوذه وشعبيته من نشر النفعية ومدى نفوذها إلى شتى مجالات التفكير في عصره ، بهذا هجرت الفلسفة برجها العاجي واتصلت بالحياة اليومية وسخّرت جهودها لحل مشاكلها .

وكان « توماس ريد » قد شن حملته على « هيوم » وحطم قوائم التجريبية في عصره ، ولـكن التجريبية قد أخذت تسترد نشاطها على يد بنتام بعد بضع سنين ، وأخلص بنتام لنزعته الحسية وأخضع تفكيره لمنطقها ، وبدا هـذا أوضح ما يكون في مذهبه النفعي ، حشد لتأييده ثروة من التجارب والخبرات ، وأخضـع دراساته لمنهجه الاستقرائي المحض ، وفيه يتمثل التباين بين تجريبية النفعيين وحدسية معاصريهم من أتباع المدرسـة الاسكتلندية ،

(١) قارن بوجه عام R. Le Senne, Traité de Morale Generale طبعة ١٩٤٧ ص ٢١٦ — ٣١ .

— على نحو ما سنعرف عند مناقشة النفعية — وبهذه التجريبية ارتفعت الأخلاق — لأول مرة — على يد بنتام إلى مصاف العلوم الطبيعية الدقيقة ، وكان في الحساب اللذى ما يشهد بهذا التطور الجديد[١] .

بهذا تحققت النزعة الواقعية في الأخــلاق ، وأصبحت الأخلاق لا تهدف إلى خلق أولياء وقديسين ، بل ترمى إلى توجيه النشاط الإنسانى إلى إسعاد المجتمع على قدر الإمكان ، وليس حساب اللذات إلا محاولة لتقدير جهود الإنسان ، وتقويم مدى نجاحها في تحقيق اللذات أو تفادى الآلام ، تقويما رياضيا يمتاز بالدقة والضبط .

ليست مهمة الفلسفة الخلقية أن نضع مثلاً عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، وإنما تقوم مهمتها في دراسة المجتمع دراسةً علمية تُصطنع فيها مناهج المشاهدة والتجربة ، فإن المجتمع قد وُجد قبل أن نشرع في إصلاحه وإخضاعه لهذى الأخــلاق ، وقيام المجتمع يتضمن شروط وجوده ، فحسب الإنسان أن يلاحظه كما هو في الواقع ، وأن يستخلص من ملاحظـاته قوانين النشاط الإنسانى ؛ إن للمجتمع طبيعته ، وبهذا الوضع يتحتم أن تنشأ فيه

(١) R. Metz, op. cit., p. 54

قوانين الأخلاق ، وما من قوة تستطيع أن تمنع وجودها ، أراد بنتام بهذا أن يكون « نيوتن » الأخلاق .

وخير ما فى هذه الواقعية أن كرامة الفرد فيها مصونة ، إنها لا تنتهى بالفرد إلى أن يفنى فى المجتمع ويذوب فى مطالبه ، ويتقبل صاغراً قوانين الأخـلاق التى تفرض عليه من سلطة أخرى ، إن صالح الفرد ليعلو على صالح الجماعة ، بل إن مصلحة المجموع نفسها تقوم على بواعث فردية ، وتستند إلى دوافع ذاتية ، ومنطق المذهب لا يسيغ أن يضحّى الفرد فى سبيل المجموع دون ثمن يتقاضاه ، إن الإنسان وحده هو الوصى على نفسه ، القيّم على لذته ، المنوط بحراسة سعادته ، وهذا يؤكد استقلال الشـعور الفردى ، ويصون لِلذّات طابعها الاستقلالى ، وإن لم ينته هذا الاستقلال إلى استسلام الفرد لنزواته وأهوائه وإلا استحال قيام علم الأخلاق .

بهذا امتاز مذهب بنتام عن مذهب هوبز ، فقـد سلب الأخيرُ الفردَ حريته واستقلال ذاته ، لأن مرجع الإلزام الخلقى عنده إلى الدولة أو إلى حاكمها السياسى ، وعلى الفرد أن يستجيب لهذه السـلطة راضياً أو كارهاً ؛ بل حاول بنتام أن يبسط من أنانية هوبز حتى تسـتوعب مبدأ الغيرية ، وتشمل فـكرة

الإحسان للغير ، وإن كانت لنا على هذه المحاولة ملاحظة تأتى بعد قليل .

إذن فقد كان له فضله الملحوظ فى تثبيت التجريبية التى كانت تعانى من ضربات خصومها فى عصره ، ولكن إخلاصه لمذهبه الحسى وغلُوه فى نزعته الواقعية قد جره إلى مهاوٍ لم يكن فى وسعه أن يتفادى الوقوع فيها ، إذ انتهى إلى إخضاع الأخلاق لمناهج الاستقراء وحدها ، فأنكر على الأخلاقيين أن يتجاوزوا البحث فيما هو كائن إلى دراسة ما ينبغى أن يكون ، وأن يتخطوا النظر فى الواقع الأليم إلى البحث فى المثل الأعلى للسلوك الإنسانى ؛ كان هذا هو موقف « بنتام » فى إنجلترا إبان الثلث الأخير من القرن الماضى ، ولم ينقض ذلك القرن حتى كانت الوضعية الفرنسية قد ثبتت هذا الاتجاه ومكنت له ، هذا ما نراه عند أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية الذين غيروا بجهودهم المشكلة الأخلاقية التقليدية مجالا ومنهجا[(١)] ، وكانوا فى هذا أوضح من بنتام وأقوى ، وما يقال عنهم ينسحب على بنتام ويقال على جميع الحسيين فى موقفهم من الأخلاق ، ما من شك فى أن فلسفة الأخلاق لا تستغنى قط عن دراسة الظواهر الخلقية كما هى فى الواقع ، ولمناهج الاستقراء فى

(١) أكبر ممثليها دوركايم + ١٩١٧ وليفى برول + ١٩٣٩ .

هذا الصدد قيمتها الممتازة ، إن هذه الدراسة التجريبية تزودنا بثروة من المعلومات لا يستقيم بغيرها فهمنا للأخلاق ، إذ كثيرا ما نعرف عن طريقها السبب فى نفور بعض الجماعات من سلوك معين ، أو العلة فى مرضاتهم عن سلوك آخر ، ولكن فلسفة الأخلاق لا تقنع بهذه الدراسة التجريبية ، ولا تستقيم بغير التطلع إلى مثل إنسانى أعلى يسير بمقتضاه سلوك الإنسان ، فمن الضلال أن تنتهى بنا دراستنا للواقع — كما انتهت ببنتام — إلى مهاجمة الالتزامات والواجبات التى ينبغى أن يقوم بها الإنسان ، أو الاستخفاف بالمثل العليا التى تعبر عن مطامح الإنسان بما هو إنسان .

ولكن كيف السبيل إلى هذا مع اعتناق بنتام للمذهب الحسى ؟ إن إخلاصه لهذا المذهب قد اقتضاه الاستسلام للتجربة حتى استعبدته التجربة وافتقد القدرة على التحرر من استبدادها واستخدامها لصالح أبحاثه ، هذه مضرة الحسية عند جميع أتباعها ، تصرفهم عن مشاكل الفلسفة الرئيسية فى مجالها الميتافيزيقى والإبستمولوچى ، إلى الانغماس فى زحمة الحياة العملية حتى يفنوا فى ضجيجها !

ويبدو نقص مذهبه الحسى فى تهافت حسابه اللذى الذى أراد أن يُقوّم به اللذات والآلام ، إن إجراء هذا التقويم يقتضى أن تكون اللذة مشعورا بها أو حاضرة فى الذهن ، ولكن قيام

الإنسان بتطبيق الموازين التي تضمنها الحساب اللذي السالف الذكر يفقده الشعور بها ، أو يضعف إحساسه بوقعها ، ومن ثَم لا يكون القياس دقيقاً ؛ بل إن القيم الذاتية للذات لا يمكن أن تخضع للقياس الرياضي ، إذ كيف يتسنى لنا أن نحوّل شدة اللذة وعمقها أو صفاءها إلى أرقام دقيقة ؟ ثم إن مقارنة لذة بأخرى من نوعها وطبيعتها أمر عسير ، وأشد منه عسرا أن تكون الموازنة بين لذتين من طبيعتين مختلفتين ، كأن نوازن بين لذة حسية وأخرى عقلية أو فنية .

وتحويل قِيَم اللذات المتنافرة إلى مال ليس بالأمر الهين اليسير ، إذ كيف يتيسر لنا أن نحول لذة الإحسان إلى فقير ، أو العطف على مريض ، إلى قيمة نقدية دقيقة ؟ إن تحويل الكيفيات إلى كميات ممكن في الظواهر الطبيعية ، ولكنه مستحيل أو يكاد يكون ضبطه مستحيلا في المشاعر والوجدانات ، من هنا فشلت محاولته — كما فشلت محاولات سبينوزا + ١٦٧٧ وليبنتز + ١٧١٦ في رد الأخلاق إلى دقة الرياضة ، إن ظواهر الأخلاق تختلف عن النسق الرياضي من حيث اتصالها بالإنسان في دنيا الواقع ، وعن الظواهر الطبيعية من حيث تغير مجراها بتدخل الإرادة البشرية .

من هنا أنكر تكميم اللذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق

— من أمثال جرين + ١٨٨٢ وسدجويك + ١٩٠٠ وبرادلى + ١٩٢٤ ومكنزى + ١٩٣٥[1] وغيرهم من نقاد بنتام ، وإن وجد التكميم من يدافع عنه بعد بنتام — مثل راشدال[2] + ١٩٢٤ .

وقد فطن أرسطو قديما إلى ما فات بنتام حديثا ، من أن اللذات تختلف كيْفاً إلى جانب تفاوتها كما ، وهو رأى يتفق وفهم الناس لطبيعة اللذات ، إذ قرر أرسطو فى دراساته السيكولوجية أن الأفعال الإنسانية التى تختلف نوعا لا يمكن إلا أن تقترن بلذات تختلف كيفا ، فعمل القُوى العقلية يخالف عمل الحواس فى كيفه ، بل تختلف أنواع كل منهما عن أنواع الأخرى ، ومن ثم تختلف اللذات التى تنشأ عنها ، فالإنسان يتوخى التعمق فى فهم مسألة متى كان فى التعمق لذة عقلية ، ولو تساوت اللذات كيْفاً لكانت كلها خليقة بأن تزيد من وجوه النشاط الإنسانى بغير تمييز ، ولكن التجربة تشهد ببطلان ذلك ، فإن عمل قوة من قوى النفس يعوقه شعور الإنسان بلذة قوة أخرى ، فعاشق الكمان

---

(١) T.H. Green فى كتابه Prolegomena to Ethics و H. Sidgwick فى كتابه : Methods of Ethics و F.H. Bradley فى كتابه Ethical Studies و J.S. Mackenzie فى كتابه : Manual of Ethics

(٢) H. Rashdall فى كتابه Theory of Good and Eirl (2 vols.) انظر ف ١ — ك ٢ من الجزء الثانى عن حساب اللذات .

لا يستطيع أن ينصت إلى مناقشة أثناء استماعه إلى لاعب ماهر على الـكمان ، طالما كانت لذته من اللعب على الـكمان أقوى من لذته من المناقشة ، أى أن لذة الـكمان تعوق عمل العقل [1] .

و إلى التفرقة بين اللذات كمًا وكيفًا ذهب جون ستورت مل ، أشهر دعاة النفعية الحديثة — كما سنعرف فى الفصل التالى .

أما محاولة التوفيق بين منفعة المجموع ومنفعة الفرد فقد رد فيها الغيرية إلى الأثرة ، فشابه فى هذا هوبز وهلفتيوس وغيرهما من أصحاب اللذة الفردية ، وما أحرانا أن نستعيد ما قاله أوجست كونت + ١٨٥٧ A. Comte فى حملته على هلفتيوس من أن القاعدة التى تقول :

« إن عمل الفرد من أجـل غيره خير طريقة يحقق بها مصلحته » قاعدة مشئومة ، ومن الضلال أن يقال للناس : اصغوا إلى صوت أنانيتكم فإن هذا كفيل بأن يجعلـكم غيريين تلتمسون مصلحة الآخرين ، وتنشدون سعادة المجموع ، كأنما أراد أتباع هذه الفـكرة أن ينصحوا الناس بالابتعاد عن اتّباع الفضيلة حتى يكونوا فضلاء !

الواقع أن الطبيعة البشرية تجمع بين نزعات الأثرة والإيثار ،

(١) Sen, op. cit., p. 71-2

ومن الخطأ ردها إلى الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها ، وعن النزاع بين هاتين النزعتين ينشأ الموقف الخلقى ؛ وتبدو آثار الغيرية الأصيلة فى فطرة البشر جليّة فى السلوك الذى يقوم على مشاركة الإنسان لغيره وجدانيا ، وعطفه على المحتاج وإشفاقه على المريض ... من غير أن يريد من وراء هذا جزاء ولا شكورا ، وإن كان بين علماء النفس من يرد هذا التعاطف إلى أن الإنسان يتصور نفسه فى الوضع المحزن الذى يستدعى إشفاقه ويستثير عطفه !

ولكن بنتام ينظر إلى هذا التعاطف الوجدانى من خلال الأثرة فلا يعنيه منه إلا أنه يزيد شعور الإنسان بلذته — على النحو الذى أشرنا إليه من قبل — ولكن الواقع أن الطبيعة البشرية أرحب من أن تكون مجرد نزوع أنانى موغل ، إن حب الذات فيها يقترن بالنزوع الغيرى والتشارك الوجدانى ، والنزاع بينهما هو الذى يحدد لنا الأخلاقية فى سلوك الإنسان .

ثم ما هذا الشمول الذى أدخل به « بنتام » الغيرية فى تعريف الأنانية ؟ لقد وقع بنتام فى خطأ سيكولوچى حين اعتبر الشمول — أى امتداد اللذة للآخرين — من بين المقاييس التى تقوّم بها اللذات تقويما كميا ، أى أن شعور الإنسان باللذة يزداد بمقدار عدد من تصيبهم من ناس ، ولكن هذا غير صحيح فى كل

الحالات ، فقد يُسعد الإنسان مجموعة من الناس على حساب سعادته ، ومن ثَم يكون فى إسعاده للآخرين شقاؤه ، ورُب معترض يقول إن الإنسان لا يعبأ بما ينجم عن إسعاده للآخرين من ألم ، فيسعد بتضحيته دون اكتراث لآلامه ، وهذا الاعتراض يقوم على فرضين كلاهما خاطىء :

أولهما أن يوهب الإنسان الميل القوى إلى التعاطف والتشارك الوجدانى ، فيسعد بكمية قليلة من هذا التعاطف لأنه يراها أسمى كيفا أو نوعا من كمية تكبرها من اللذة الشخصية الخالصة ، وهذا ممكن ولكنه لا ينقض ما قلناه من قبل ، لأن تجربة الإنسان فى هذه الحال ألم أو فقدان لذة ، وهو لا يرضى بهذا إلا لأنه يرى أن اللذة القليلة التى لا يزال يشعر بها أسمى نوعا من اللذة التى افتقدها ، و بعبارة أخرى إنه ككائن ناطق خليق بأن يميز بين اللذات تمييزا كيفيا على غير ما فعل بنتام ، ور بما قيل بالإضافة إلى هذا إنه لا يحفل الألم إذ ليس هناك ألم يعبأ به ، إنه قد أصاب فعلا خلال تعاطفه الوجدانى كمية من اللذة أكبر من الكمية التى كان يحتمل أن يصيبها عن طريق فعله الأنانى ، وهذا الكلام يقوم على افتراض وجود تعاطف قوى لا يتوافر إلا للقليل من الناس ، فإن لذّات التعاطف فى أكثر الحالات أضعف من

مشاعر حب الذات ، ومن ثم يجوز القول بأن مجموع لذات الآخرين يكلف الفرد لذته .

وثانى الفرضين أن يقال إن المجتمع يعوض من يسعد الآخرين بالثناء والمديح الذى يخلعه عليه ، مع أن المجتمع كثيراً ما يفوته إظهار هذا الشعور ، ويُعجزه أن يبدى هذه الوحدة فى التفكير وفى الشعور وفى العمل ، تلك الوحدة التى تجعل التضحية بالذات مثار الإعجاب عند جميع أفراده ، فإذا استمع الشاب الثرى لنصيحة المسيح فتخلى للفقراء على كل ممتلكاته وتبع المسيح ، لم يلقَ من الموسرين شكرا على تضحيته ، وفى الكثير من الحالات نجد أن الإنسان الذى يضحى بحياته لصالح المجتمع لا يلقى جزاء أكثر من شعوره الباطنى بالرضا عن سلوكه الخيّر ، وما يناله من تقدير قلة من الناس لرأيهم عنده قيمة ، ولكنه يرضى عن لذة قليلة يصيبها لأنها أسمى نوعا من لذة عظيمة فقدها[1] .

بل الواقع أن بنتام قد جبّ فكرة الشمول بفكرة الشدة أو القوة معيارا فى حساب اللذات ، كان شعار المذهب : تحقيق أكبر مقدار من السعادة « لأكبر عدد من الناس » فاستبعد بنتام فى أعوامه الأخيرة الجملة الأخيرة من هذا الشعار ! إذ كان معنى هذا الشعار أننا إذا خيرنا بين مقدار عظيم من السعادة

(١) ibid, p. 75-5 .

يصيب قلة من الأفراد ، ومقدار ضئيل منها يصيب كثرة من الأفراد ، وجب أن نؤثر الثانى على الأول ، بهذا تسمو مصلحة المجموع على مصلحة الفرد ، ولكن اعتبار اللذة الخير الوحيد ، وجعل اللذة الفردية قوامَ الأخلاقية قد أدى بفيلسوفنا إلى أن يؤثر الفعل الذى يحقق لصاحبه أكبر قسط من اللذة على الفعل الذى يحقق مقداراً ضئيلا من اللذة لعدد كبير من الناس ، ومن أجل هذا استبعد بنتام من شعار مذهبه : « لأكبر عدد من الناس »[١] ! بهذا ارتد أنانيا ينظر إلى مصلحة المجموع من خلال مصلحته .

بل إن بنتام ينتهى من حديثه عن المال إلى ما يوحى بأن السعادة القصوى التى يتطلبها مذهبه عسيرة التحقيق ! إنه يرى الثروة تحتل من جميع المتع مكان الصدارة ، لأنها تهيىء للإنسان أسباب اللذات الأخرى ، ولهذا أوجب على المشرع ألا يقنع بكفالة الطمأنينة والمساواة بين المواطنين ، بل عليه — بالإضافة إلى هذا — أن يكفل لهم الرخاء ، ومع ما تهيأ للمال من صدارة فى مجال الخيرات لا يعتبر المال خيرا فى ذاته ، إنه خير بمقدار ما يحقق للإنسان من متع ولذات ، فهل الأفضل أن تنعم قلة من الناس بوفرة من الرخاء ، أم تسعد كثرة من الناس بفضلة من

(١) Cf. Mackenzie, p. 176.

الرخاء ؟ يرى بنتام أن التفاوت فى الثروة يقابله تفاوت فى أسباب السعادة ، بمعنى أن الأكثر مالا أسعد حظا ، ولكن فائض السعادة عند الرجل الغنى لا يتساوى مع فائضه من الغنى ، وتفاوت ملكية المواطنين لا يؤدى إلى زيادة كمية السعادة عند المجموع ، وهذه النتيجة تسلم مباشرة إلى الشيوعية ، إذا لم يعقها اعتبار آخر ، هو الأخطار التى تنجم عنها ، ليس على الدولة أن تضمن لمواطنيها الرخاء والمساواة فحسب ، بل عليها أن تكفل لهم طمأنينتهم ، وهذه الطمأنينة من غير شك أسمى الخيرات ، لأنها إذا استهدفت للخطر استهدفت له الخيرات الأخرى ، ولكن لا شىء يهدم الطمأنينة أكثر من التمرد على الملكية الخاصة ، ومن هنا ينتهى بنتام إلى النتيجة الهامة التى لم يفصح عنها ، وهى أن « السعادة القصوى » التى يتطلع إليها مذهبه الخلقى و يتعذر تحققها ، لأن توزيع الثروة بالتساوى — وهو شرط ضرورى لتحقيق هذه الغاية — لا يمكن تحقيقه لأنه يجر إلى أخطار سياسية جسيمة[١] . وقد يذكرنا هذا باليأس والتشاؤم الذى لاحظناه عند بعض اللذيين من القدماء .

بقى أن نعقب موجزين على موقفه من أخلاقية الأفعال الإنسانية وتعليقها على نتائجها وآثارها ، دون بواعثها ونوايا أصحابها .

---

(١) Wundt, op. cit., p. 143-44.

وربط هذه الأخلاقية بالجزاءات السالفة الذكر ، والواقع أن هذا الموقف الذى وقفه بنتام والتجريبيون من ورائه يؤدى إلى الخلط بين العدالة والأخلاقية ، إن القاضى لا يستطيع أن يكشف فى ضمير المجرم عن بواعث إجرامه ، من هنا كان اهتمام المشرعين بنتائج الأفعال دون بواعثها — وإن كان للقاضى أن يجعل من الباعث عاملا فى تقدير العقوبة ، أما الأخلاق فإنها تتجاوز ما تقتضيه العدالة إلى استفتاء الضمير والكشف عن بواعث الأفعال عند أصحابها ، ولكن بنتام كان مشرعاً قبل أن يكون فيلسوف أخلاق ، وإخلاصه للنزعة الواقعية جرّه إلى إغفال الضمير مدبراً للأفعال الإنسانية ، ومرجعاً للأحكام الخلقية ، وقد سايرت الجماعات البدائية فى أحكامها التقويمية منطق التجريبيين فى تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، كان مقياس الخيرية عندها هو مصلحة القبيلة ، كما تمثّل المقياس عند رجال القانون فى مصلحة الجماعة التى شرع القانون لصيانة سلامتها ، أما فلسفة الأخلاق فإنها تطمع فى جعل الإلزام الخلقى باطنياً ذاتياً وليس خارجياً .

على أن الجزاءات التى اهتم بها بنتام هى نفسها الجزاءات التى وصفها من قبل « جاى » وغيره من اللاهوتيين ، ولكن وجه الخلاف بينهما يقوم فى اهتمام رجال اللاهوت بالجزاءات

الدينية ليبرهنوا بها على الاتساق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع — كما سنعرف بعد — أما بنتام فقد كان — كمصلح سياسى أكثر منه فيلسوفا نظريا — يحاول أن يصلح النظم والقوانين القائمة فى عصره ، فوجد أن نظام العقوبات هو الذى يحتم على الفرد — الأنانى بطبعه — أن يعمل لمصلحة المجموع ، أما الجزاءات الدينية فإنه لم يكترث لها كثيراً ، بل صرح بأنه لا يعرف شيئا عن طبيعة نعيم الآخرة أو جحيمها — لذاتها وآلامها — لأنها لا تخضع لمشاهداته ، فساير بهذا نزعته الحسية الواضحة .

وقد أحسن « مل » صنعاً حين أخذ — فى مقاله السالف الذكر — على بنتام ضيق اطلاعه على التراث العقلى الذى خلفه المفكرون السابقون له عن الطبيعة البشرية ، إنه لأرحب أفقا وأقوى طموحا وأسمى نظرة مما تصور بنتام والحسيون معه .

حسبنا هذا تعقيبا على بعض الأفكار التى انفرد بها بنتام ، أما الأصول النفعية التى شاركه فيها غيره من النفعيين فسنعرض لمناقشتها فى ختام هذا الكتاب .

الفصل الثانى

النفعية عند چون ستورت مل

(١٨٠٦ — ١٨٧٣)

چيمس مل ونفعيته — چون ستورت مل : من سيرة حياته العقلية والروحية — علاجه للنفعية — فضله على مذهب المنفعة : (١) إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة (٢) التضحية فى مذهبه (٣) التفرقة الكيفية بين اللذات — مميزات السعادة ومقوماتها فى مذهبه — الإلزام الخلقى والمنفعة — علاقة الفضيلة بالسعادة — علاقة العدالة بالأخلاقية — مناقشة مذهبه .

چيمس مل ونفعيته :

استمر تيار النفعية التجريبية بعد « بنتام » يجرى فى أرض مهدها له « چيمس مل » + ١٨٣٦ وابنه « چون ستورت » أشهر النفعيين طراً ؛ التقى چيمس مع بنتام عام ١٨٠٨ وسرعان ما اتصلت بينهما أسباب الود الحميم ، فائتلفا قلبا واتجاها ، وقد عبّر چيمس عن هذه العلاقة فى خطاب أرسله إلى بنتام وأعلن فيه أنه أخلص تلامذته وأشدهم حبا له وحماسة لمبادئه ، وأعظمهم إيمانا بالحقائق التى كان لبنتام شرف عرضها ، وهو شرف خالد

باقٍ على الزمن ، بل تخيل فى خطابه أنه عند أستاذه أحب تلامذته وحواريه إلى نفسه[١] ...

بل كان چيمس أقرب إلى الصديق منه إلى التلميذ الحبيب إلى نفس أستاذه ، وقد أثر فى بنتام بمقدار ما تأثر به ، بل كان يفضل أستاذه فى اتساق تفكيره المنطقى ، وفى قدرته على عرض آرائه فى صور جذابة تسترعى الأنظار .

كان چيمس يمثل مرحلة الانتقال من مؤسس التجريبية الحديثة « بنتام » إلى أكبر أعلامها فضلا فى التمكين لها « چون ستورت » ؛ تلقى القَبَس من يد أستاذه وسلمه فى أمانة إلى يد ابنه وخليفته ، وكان أعظم من بشروا بأفكار بنتام وأكثرهم حماسة للترويج لها ، وحوله التفّ أولئك الراديكاليون من الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يجددوا الحياة السياسية الإنجليزية فى ضوء مذهب بنتام ؛ وكان نشاطه ينصبّ أصلا على الفلسفة الخلقية والدراسات العملية التى تتصل بها كالتاريخ

(١) كتب الخطاب فى ١٩ سبتمبر ١٨١٤ ونشره Bain فى كتابه عن چيمس مل ص ١٣٦ وما بعدها ونقلنا نحن هذه الفقرة منه عن : Leslie Stephen, The English Utilitarians ج ٢ (عن چيمس مل) ص ٧ (وقد أعطاه بنتام بيتا — كان يملكه من قبل ملتون — وأعانه ماليا حين كان يكتب تاريخ الهند) .

وفقه القانون والسياسة والاقتصاد السياسى ، وكان فى كل نشاطه مخلصا للمبدأ النفعى الذى أوجب العمل لتحقيق أكبر مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس .

وأعظم وجوه فضـله على النفعية أنه سد النقص الذى أغفله مذهب بنتام ، إذ كان اهتمام بنتام بالتطبيق العملى أكثر من اهتمامه بالتدعيم النظرى ، وتبدو خطورة هذا النقص إذا ذكرنا آثار خصومه من أتباع المدرسة الاسكتلندية وما امتازت به هذه الآثار من عمق فى التفكير وصـفاء فى النظر العقلى المجرّد ، سدّ جيمس هذا النقص بكتابه القيم عن تحليل ظواهر العقل البشرى Analysis of the Phenomena of the Human Mind إذ وضـع به الأساس السيكولوجى للمذهب النفعى ؛ قام جيمس بدور الوسيط فأدى للدراسات النظرية نفس الخدمة التى أداها بنتام للدراسات العملية ، فجدد التفكير بروح الفلسفة التجريبية القديمة[1] .

وقد أودع مذهبه الأخلاق فى الفصول التسعة الأخيرة من الجزء الثانى من كتابه السالف الذكر ، ثم فى كتابه Fragment on Mackintosh ، ومذهبه فى الأخـلاق جزء من محاولته

(١) R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy, p. 57-9

تفسير ظواهر العقل عن طريق تداعى الإحساسات والأفكار ، وقد تابع أستاذه فى النظر إلى اللذة على أنها الخير الوحيد ، وإلى الألم على أنه الشر الوحيد ، وإن كان قد تابع أبيقور فى إيثار اللذة المعتدلة ، وخالف بنتام ففرّق بين أنواع اللذات وآثر متع العقل على لذات الحس ، واعتبر العفة أسمى الفضائل ، وهاجم اهتمام المحدثين بالوجدان ، وقاوم — مع جمهرة أتباع المدرسة النفعية — كل صور المذهب الرومانتيكى ، أو العاطفى [١] .

وصرح چيمس بأن الإنسان متى تُرِك لنفسه التمس لذّته ، ولكن التجربة علّمته أن يعيش على اتفاق مع أقرانه ، وعلّمت أقرانه أن يأتوا من الأفعال ما يحقق منفعةً ، وأن يتجنبوا منها ما يجلب مضرة ، وأكدت للجميع أن من يحسن إلى الناس ويخدم مصالحهم يحقق بهذا مصلحته ، ومن يسىء إليهم ويقاوم رغباتهم يجلب لنفسه المتاعب ، ومرد الخير والشر إلى الثواب والعقاب ، أو إلى ما يخلعه الناس على أفعال الإنسان من مدح أو قدح .

وقد استعار چيمس عناصر مذهبه من هوبز وهيوم وأضافها إلى تراث بنتام ، ووافق هوبز فى أن الإنسان بطبيعته ينشد

(١) B. Russell, Hist. of Western Philos., 804 .

سعادته ، وخالفه فى اعتبار الفعل الخيّر ما يحقق أعظم سعادة ممكنة دون نظر إلى عدد من يصيب هذه السعادة ، بل أوجب على الإنسان أن يعمل على تنمية سعادة الآخرين .

وتابع هيوم فى تفسير الإلزام الخلقى بالالتجاء إلى العواطف الخلقية ، والاعتقاد بأن الناس يستصوبون من الأفعال ما حقق نفعاً ، ويستهجنون منها ما أدى إلى مضرّة ، ولكن چيمس يعتقد أن مذهبه يفضل مذهب « هيوم » لأنه يقدم مقياسا موضوعيا للأخلاقية .

وشابه بنتام فى جوهر مذهبه على نحو ما أشرنا من قبل ، بل تابعه فى تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على نتائجها وآثارها دون بواعثها ونوايا أصحابها ، وفى النظر إلى الرجل الفاضل على أنه من يحسن تقدير اللذات وحساب الآلام(١)...

وشرح چيمس نظريته السياسية فى مقال عن الحكومة نشرته دائرة المعارف البريطانية فى طبعتها التى صدرت عام ١٨٢٠ ؛ وقد رأى أن غاية الحكومة — كغاية كل سلوك أخلاق — تقوم فى تنمية السعادة الإنسانية ، وأوجب على

(١) L .Stephen, ibid., وكذلك Plamenatz, op. cit, ch. VI. Ch. VII Sec. III عن الأخلاق عند چيمس مل ص ٣١٢ — ٣٧ .

الحكومة أن تعالج الآلام واللذات بحيث تحقق السعادة القصوى لمواطنيها بأن تضمن لكل فرد أكبر قدر ممكن من نتاج عمله ، وكان يعتقد أن السياسة يمكن أن تسير بمقتضى العقل ، وأن آراء الناس يجب أن تخضع لمنطق الحجة .

ولكن چيمس لم يكن واسع الاطلاع ، بل كان يجهل فلسفة الألمان النظرية جهلا معيبا ، وليس أدل على هذا الجهل الفاضح من إشارته إلى المسكين « كانت » فى كتابه : نقد العقل النظرى[1] !! وقد كان هذا الجهل بالفلسفة الألمانية سمة مفكرى الجزيرة البريطانية إبان القرن الماضى ، مع استثناء هاملتون وقلة من الأدباء من أمثال كولريدچ وكارلايل[2] ، من هنا نفهم نزاع چيمس مل مع كولريدچ بصدد المنهج الاستنباطى القبلى[3] ، وضيقه بمذاهب الحدسيين والعقليين .

حسبنا هذا عن چيمس مل ، فإن فى مذهب أستاذه السالف الذكر ، ومذهب ابنه فيما يلى من حديثنا ، ما يغنينا عن الإسهاب والتفصيل ، ولا بأس من أن نتخطى صغار النفعيين الذين

---

(١) قارن L. Stephen فى كتابه السالف ج ٢ ص ٣٤ .
(٢) انظر B. Russell فى كتابه السالف ص ٨٠١ .
(٣) Cf. Stephen, Vol. II, p. 85-7 وانظر التباين بينهما ص ٣٧ — ٨ من المصدر نفسه .

عاصروا الأب وابنه كالقاضى چون أوستن + ١٨٥٩ J. Austin والمؤرخ چورج جروت G. Grote تلميذ بنتام وصديق مل ، وجون هرشل + ١٨٧١ J. Herschel ووليم هرشل + ١٨٦٦ وغيرهم ممن كان لهم بعض الفضل على مذهب المنفعة العامة ، ولنشرع فى الحديث عن أشهر النفعيين :

چون سِتوَرْت مل

صور سيرة حياته العقلية والروحية :

فى فلسفة مل بلغت التجريبية الحديثة — فى القرن التاسع عشر — ذروتها ، كما بلغت التجريبية التقليدية السابقة أوجها فى فلسفة هيوم ، وتميزت فلسفته بخصائص تجريبية عصره ، خرجت من برجها العاجى واتصلت برجل الشارع ، وتجاوزت صفوة المثقفين إلى جمهرة المستنيرين .

تعهد تربيته منذ صغره والده چيمس ، فتشبع بالنفعية وهو لا يزال حدثاً ، وأنشأ جمعية « النفعى » وهو لما يزل فى السادسة عشرة من عمره (١٨٢٣ — ٢٦) وسرعان ما أصبح هذا الأسم شعار المذهب ورمزه ، وفى سن العشرين أصابته أزمة روحية كان لها خطرها فى حياته المقبلة ، بل تمرد حيناً من الزمن على التعاليم

النفسية التى تلقاها عن أبيه وأخلص لها فيما سلف من حياته ، فضاق بنظرية السعادة ونفر من الجبرية الأخلاقية وبرم بطغيان العقل وجوره على العواطف والانفعالات ، وبدأ يشعر بقيمة الفن وأهمية الشعر وخطر العاطفة ... قرأ وردزويرث + ١٨٥٠ Wordsworth ثم اتصل بعبقرية جيته Goethe وتعرف إلى الشاعر الرومانتيكى كولريدج + ١٨٣٤ Coleridge واتصلت بينهما أسباب الود ، ثم اطّلع على « كارلايل » + ١٨٨١ Carlyle الذى كان قد شرع يكشف لمواطنيه عن عالم ألمانيا الروحى ، فأقبل عليه مرة ونفر منه أخرى ، ولكنه لم يستطع أن يتحرر من تأثيره الذى كان يشتد حيناً ويفتر أحياناً ، بهذه الأزمة الروحية بدأ تحرره المؤقت من سيطرة أبيه ونفوذ فلسفته ، وتجلى هذا التحرر فى بحثين نشرهما عام ١٨٣٨ و ١٨٤٠ ، أحدهما عن بنتام ، والثانى عن « كولريدج »[١].

ولهذين المقالين خطرهما الملحوظ فى التعبير عن روح ذلك العصر ، وبهما كان مل فى طليعة الذين كشفوا عن التباين الذى

---

(١) نشرها فى Westminster Review ثم ظهر عام ١٨٥٩ فى الجزء الأول من Dissertations & Discussions وأشرنا للمقال الأول فى هامش ص ٩٧ من كتابنا هذا ، وقارن فيما يتصل بموقفه من كولريدج L. Stephen, op. cit., Vol. II., p. 376 ff.

تنازع التفكير فى عصره ، ويبدو هذا التباين من ناحية فى بنتام ومدرسته التى واصلت اعتناق التقاليد العقلية التى كان يدين بها القرن الثامن عشر ، كما يتمثل من ناحية أخرى فى « كولريدج » الذى تركزت فيه القُوَى الروحية التى غزت الجزيرة البريطانية فى القرن الماضى ؛ كان مل « بنتاميا » فى نشأته وبيئته وتربيته ، ولكنه أثناء مروره بالأزمة الروحية السالفة أخذ يتحرك بعقله وقلبه نحو العالم الروحى الذى جدّ فى الكشف عنه كولريدج وأتباعه ، وفى هذين المعسكرين تمثلت روح ذلك العصر ، يقول مل إن كل إنجليزى فى عصره لا يمكن أن يبرأ من مشايعة بنتام أو متابعة كولريدج ، يتمثل فى أولهما الاتجاه التجريبى الابتكارى الإلحادى ، ويبدو فى ثانيهما المذهب الوجودى ونزعة المحافظة والتدين ؛ أى أن مل كان يصور التباين بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أى بين عصر التنوير الذى يستند إلى العقل ، والعصر الرومانتيكى الذى يقوم على العاطفة ، أو بين روح الجزيرة البريطانية والروح الألمانية ، ولكنه شعر فى نفس الوقت بضرورة التوفيق بين هذين الضدين ، وإزالة التوتر القائم بينهما ، وأحس بهاتف باطنى يدعوه إلى التأليف بينهما ، معتقداً أن من يستطيع أن يسيطر على مقدمات كل منهما ، ويربط بين مناهج كل منهما ،

يهيمن على الفلسفة الإنجليزية كلها فى ذلك العصر !

كان مل يعتبر كولريدج الشارح الإنجليزى للمثالية الألمانية ، وكان من نتيجة تأثره بهذه النزعة الجديدة انصرافه عن فلسفة بنتام فترة من الزمن ، يشهد بهذا بحثه السالف الذكر ، وقد ناقش فيه أستاذه وفنّد أخطاءه وأبان عن قصور مذهبه ، وصرح بأن فلسفته لم تتجاوز سطح المسائل إلى بواطنها ، ولم تتغلغل إلى أعماق دقائقها ، وعلى عكسها كان كولريدج ؛ بل أخذ يتحدث عن الكمال الروحى كغاية للسلوك الإنسانى ، ويطالب بالرغبة فى تحقيق هذا الكمال لذاته دون اهتمام بما يترتب عليه من آثار ؛ بل إن عقله قد تفتح فى مقاليه السالفين لتيارات التفكير التى صدرت عن المثالية والرومانتيكية ، حتى لاحظ فى أواخر أيامه أنه أسرف إبان هذه المرحلة من حياته فى الانصراف عن فلسفة بنتام التجريبية ، والفناء فى مثالية كولريدج ورومانتيكيته ، ومع أن هذه الأزمة الروحية قد تركت فى حياته المقبلة بعض آثارها ، فإنه ظل يتمسك بالسعادة غايةً للحياة ومحكاً لقواعد السلوك ، وإن كان قد رأى أن اكتسابها لا يكون بجعلها غاية الإنسان المباشرة ، بل بتركيز الاهتمام فى سعادة الآخرين أو فى ترقية الجنس البشرى — كما سنعرف بعد قليل .

ارتد مل بعد أزمته السالفة إلى نزعته الحسية ، وتقديره للتجريبية التي تخلفت عن القرن الثامن عشر ، ومع أن كولريدج وكارلايل وأتباعهما قد قدموه إلى عالم التفكير الألمانى ، فإنه لم يحاول قط أن يستوعب مذاهب الفلسفة الألمانية ، وكانت معرفته سطحية بشعر جيته ونظريات بستالوتزى + ١٨٢٧ Pestalozzi فى التربية ، بل قيل إنه كان يستمد علمه بالحركة الفلسفية الألمانية (من كانت + ١٨٠٤ إلى هيجل + ١٨٣١) مما كان يدور بين معارفه وأصدقائه ! ومن هنا جاءت مقاومته للفلسفة الألمانية فى أكثر كتاباته ، إذ كانت الفلسفة الألمانية فى نظره كتاباً أغلق بسبعة أختام ، ولم يجد فى نفسه أقل رغبة فى اكتشاف الأسرار التى يتضمنها هذا الكتاب المغلق ! ومع ذلك فإنه لم يتحرر كل التحرر من تأثير كولريدج وإن لم ينجح فى التوفيق بين اتجاهه واتجاه التجريبية المضاد .

من هنا نستطيع أن نقول إن الحركة النفعية قد ازدهرت على يديه ، وإن لم تنجح كثيراً فى غزو بلاد جديدة ، لقد بعث فيها مل حيويةً ونشاطاً ، لم يهبها أصالةً وإبداعاً ، ولكنه مع احتفاظه بأسسها القديمة حوّل تيارها وزاده قوة وجرياناً ؛ إن تأثره بالتيارات الفكرية الدخيلة لم يغير من تفكيره الذى صدر

عن جو الجزيرة البريطانية ؛ ففي الأخلاق أخذ نفعيته من بنتام ، وفي علم النفس استمد نظريته في المعرفة من فلسفة أبيه ، وفي الاقتصاد السياسي استقى نظرياته عن مالثوس وريكاردو ، وفي الميتافيزيقا والدين عرف لا أدريته عن هؤلاء المفكرين ، ثم أضاف إلى هذا التراث الأصيل تياراً ألمانياً جديداً غزا الجزيرة البريطانية على يد كولريدج وكارلايل ، ومع تأثره الضعيف بهذا التيار الجديد لم يستطع أن يتمثله أو يستوعبه ، بل اتصلت فلسفته بتيار فرنسي تمثل في وضعية « سان سيمون » وتلميذه « أوجست كونت » ، وكان أيسر على عقله من تيار التفكير الألماني .

من هنا التقت الوضعية الفرنسية وتجريبية الجزيرة البريطانية في فلسفة مل ، وكانت مقاومته الصارمة لكل فلسفة لا تقوم على التجربة ، أو لا يمكن التثبت من صحتها بالتجربة ، فناهض الأفكار الفطرية والحقائق الأولية واليقين الحدسي في المعرفة وفي الأخلاق وفي كل مجال من مجالات التفكير ، وقد توج جهوده في هذا الصدد بمحاربة مذاهب الفطرة apriorism في كل صورها ممثلةً في فلسفة « هملتون » ، وبكتابه « مراجعة فلسفة هملتون »[١] ١٨٦٥ انتهى النزاع بين حدسية المدرسة

(١) The Examination of Sir W. Hamilton Philosophy
وقد نقد فيه مذهب الحدسيين والعقليين كما تصوره .

الإسكتلندية وتجريبية القرن التاسع عشر، بانتصار الثانية انتصاراً حاسماً ، واختفاء الأولى من الميدان(١) كما أشرنا فى صدر هذا الباب . ولكن مل قد ارتد بنفعيته التجريبية مقنّعاً متنكراً إلى مذهب العقليين ! تشبع منذ حداثته بالنزعة الحسية كما بدت فى فلسفة بنتام وفى مذهب أبيه جيمس ، ثم اتصل بالعالم الروحى الذى كشفه لأهل الجزيرة البريطانية كولريدج وكارلايل ومن ذهب مذهبهما ، وتأثر به مل وإن لم يستطع أن يتمثل تراثه الضخم ، من هنا غزت مذهبه الحسى عناصر عقلية دخيلة ، فلنقف عند مذهبه النفعى :

عموم النفعية :

يقول فى مطلع كتابه عن « مذهب المنفعة العامة »(٢) إن الخير الأقصى — وهو أساس الأخلاقية — كان مثاراً للجدل منذ أيام سقراط الشاب وبروتاغوراس الشيخ ، وتشعب الباحثون إزاء هذه المشكلة فرَقاً ومدارس دون أن تلتقى عندهم وجهات النظر ، إن اتفاق الباحثين على نتائج البحث ممكن فى العلوم

(١) R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy, p. 62 ff.

(٢) Mill, Utilitarianism, Liberty & Representative Government, (Everyman's Library), (1948), Ch. I.

النظرية مستحيل بالإضافة إلى العلوم العملية — كالأخلاق والتشريع — ذلك لأن الإنسان يأتى أفعاله من أجل غاية يهدف إليها ، والقاعدة التى يسير الفعل بمقتضاها يجب أن تستمد كل طابعها وصورتها من هذه الغاية التى تخضع لها ، ومن هنا وجب البدء بوضع غاية لتدبير أفعال الإنسان ، وترتيب الوسائل المؤدية إليها ، فبالقياس إلى هذه الغاية يصدر الحكم الخلقى على الأفعال الإنسانية . وقد قرر « مل » مبدأ المنفعة — أو السعادة العظمى كما يسميه بنتام — خيراً أقصى ، وصرح بأن مسائل الغايات القصوى لا تخضع للبرهان المباشر ، إن الفعل الخير يمكن التدليل على خيريته بالبرهنة على أنه وسيلة إلى تحقيق خير لا تحتاج خيريته إلى برهان ، فالدليل على أن الطب خير هو أنه يقود الناس إلى الصحة ، والبرهان على أن فن الموسيقى خير هو أنها تثير فى النفس لذةً وتفيض عليها غبطة ، أما لماذا تكون الصحة أو المتعة خيراً فى ذاتها فذلك ما لا يناله البرهان ، ولكن هذا لا يعنى أن الغايات القصوى تدرك بالحدس أو تقوم على دافع أعمى أو اختيار تعسفى ، بل إن ما يبرر التمسك بهذه الغاية هو أن يتهيأ للعقل من الاعتبارات ما يدعوه للتمسك بها ، ومن ثم يعرض مل لبيان هذه

الاعتبارات فيبين الأسس التى تدعونا إلى الأخذ بمبدأ المنفعة[1]. ويقتضى هذا أن يسبق إلى توضيح هذا المبدأ والكشف عن الأسس التى تبرر التسليم بالمنفعة مستوًى أخلاقياً .

اتفق مل مع بنتام فى إقرار مبدأ المنفعة غايةً لكل سلوك أخلاق ، وفى تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على مدى ما تحقق من منافع أو تدفع من مضار ، بل كان أخلص من بنتام فى المطالبة بمنفعة المجموع أو سعادة أكبر عدد ممكن من الناس ، وصرح بأن من الخطأ أن يظن ظانٌّ أن المنفعة تعنى شيئاً غير اللذة ، فجميع النفعيين من أبيقور قديما إلى بنتام حديثا لم يقصدوا بالمنفعة شيئاً غير اللذة ، بل أرادوا بها اللذة والخلو من الألم ، فالأفعال الإنسانية خيرٌ بمقدار ما تحقق من لذة وتقى من ألم ، وتكون شراً بعكس ذلك ، وقيام اللذة والتجرد من الألم غاية كل كائن حى ، وهكذا اعتبر المذهب النفعى اللذة الغايةَ الوحيدة التى تهدف لتحقيقها غايةُ الإنسان ، والمستوى الذى تقاس به أفعال الإنسان والمقياس الذى تصدر بمقتضاه أحكامنا الخلقية .

(١) سنعود إلى الحديث عن هذه الاعتبارات متفرقة فى ثنايا هذا البحث ، وقد سردها مل فى الفصل الثانى (من كتابه سالف الذكر) الذى تناول فيه « حقيقة المنفعة » .

فضل على مذهب المنفعة :

فيمَ إذن كانت التعديلات التى أدخلها « مل » على مذهب « بنتام » ؟ إنها خليقة بأن نقف عندها ونتفهم كنهها لأنها أفقدت المذهب واقعيته وخرجت به عن نطاق حسيته ، فما هى هـذه التعديلات ؟

١ — إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة :

حين عالج بنتام مشكلة الانتقال من المنفعة الخاصة إلى المنفعة العامة ، أقام منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية ، وكان مخلصاً فى أن يقيم مذهبه الأخلاقى على أساس مذهب اللذة السيكولوجى ، ومن ثم لم يطالب الأنانى بالتخلى عن أنانيته لصالح المجموع ، بل أراد أن يوسع معنى الأنانية حتى تذوب فى الغيرية وتتلاشى فى العمل لصالح الآخرين ، بشرط ألا ينتهى العمل من أجل المجموع بالقضاء على مصلحة الفرد ، فالمنفعة الفردية هى قوام المصلحة العامة ، بل إنه حين عرض لموقف الفرد حين يختار بين فعل يحقق لذاته لذة عميقة خصـبة ، وفعل يحقق للكثيرين كمية ضئيلة من اللذة ، آثر العمق والشدة على الشمول الذى يحقق اللذة للـكثيرين ، فكأنه استغنى بهـذا عن شطر

رئيسى من شعار مذهبه وهو تحقيق اللذة « لأكبر عـدد من الناس » ، أما « مل » فقد عكس هذه القضية ، لأن مبدأ المنفعة فى مذهبه يقتضى من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص فى طلب منافعه إنصافه لنفسه وإخلاصه فى التماس لذاته ومنافعه الخاصة ».

إن روح الأخلاق النفعية الكاملة تبدو فى القاعدة الذهبية التى بشر بها عيسى النزارى (عليه السلام) وهى أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ؛ فى هذه القاعدة يقوم الكمال المثالى للأخلاق النفعية ، ولتحقيق هذا المثال يجب أن تجعل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجموع أو مصلحته ما أمكن ذلك ، وأن تُسَخَّر التربية والعقيدة بما لهما من تأثير غلاب على الخلق الإنسانى لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وصالح المجموع برباط وثيق لا ينفصم ، بحيث يفهم أن قيام سعادته الشخصية لا يتمشى مع السلوك الذى يتعارض مع الخير العام فحسب ، بل يقوم عنده دافع مباشر يحمله على ترقية الخير العام ، بحيث يصبح هذا الدافع من البواعث التى تحمله فى العادة على إتيان أفعاله ، وتملأ العواطف المتصلة بها فراغاً

ملحوظاً فى وجود كل كائن حى شاعر[1] .

وقد فسر مل تَحول الأنانية إلى غيرية ، والعواطفَ الفرديةَ إلى تعاطف وتضحية ، فاصطنع مذهب تداعى المعانى عند دافيد هارتلى + ١٧٥٧ D. Hartley ؛ إذ كان يرى أن الحياة الفعلية تقوم على تداعى المعانى الذى يرجع إلى قانون التعاقب والتقارب ، و يفسر العواطف العليا بتداعى للعوطف الدنيا ، فمحبة الأم لطفلها مرجعها إلى ما يثيره الطفل من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ، ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لذيذة بتداعى المعانى حتى تحب الأم طفلها لذاته ، لا لما يترتب على وجوده من لذة ، والبخيل يطلب المال فى أول أمره كوسيلة لغاية ، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة غاية فينشده البخيل لذاته ، ومن هنا أمكن القول بأن العواطف المجردة عن الهوى ترشد فى نشأتها إلى عواطف ذاتية ؛ والرغبات الفردية التى تقوم على الأثرة تتحول إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية ؛ وهكذا رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التى كانت تهدف إلى تحقيق لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن طريق تداعى المعانى إلى أفعال خيّرة فى ذاتها ، وصرح مل بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس

---

(١) Mill, ibid, p. 16 .

التوحيديين منفعته الخاصة ومنفعة المجموع ، وبالتداعى يتعلم بالتدريج طلب النافع لمجرد أنه نافع !

وحّد « مل » بين سعادة الفرد وسعادة المجموع توحيداً أثار ثائرة النقاد — على نحو ما سنعرف عند ما نعرض لمناقشة مذهبه — سلم مع بنتام بأن « الأفعال تكون خيراً بمقدار نزوعها إلى ترقية السعادة ، وخطأً « بمقدار نزوعها إلى تحقيق ما يضاد السعادة » كما صرح فى الفصل الثانى من كتابه السالف الذكر ، ولكنه يعود فى الفصل الرابع إلى ابتداع أدلة يبرهن بها على مبدأ المنفعة ، وينتقل فيها من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ، ومن التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغى أن يكون ، وكانت أدلته فى هذا الصدد مثاراً لحملات عنيفة من النقد . يقول مل :

إن البرهان الوحيد على أن الشىء مرئى visible هو أن الناس يرونه بالفعل ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع audible هو أن الناس يسمعونه بالفعل ، ومثل هذا يقال فى سائر منابع التجربة عندنا ، وبمثل هذه الطريقة نقول إن الدليل الوحيد الذى يمكن الإدلاء به على أن شيئاً مّا مرغوبٌ فيه desirable هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل ، فإذا لم يعترف الناس نظرياً وعملياً « بالغاية » التى تقترحها النظرية النفعية ،

تعذّر إقناع إنسان بهذه الغاية ؛ ليس هناك من سبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلا فى سعادته الشخصية كلما اعتقد إمكان الحصول عليها ، وإذا صح هذا كنا قد أثبتنا — بالدليل الذى تحتمله وتتطلبه هذه العبارة — أن السعادة خير فى ذاتها ، وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد ، و بالتالى أن سعادة المجموع خير لمجموع أفراده ، ومن ثم تكون السعادة إحدى غايات السلوك الإنسانى ومعيار الأخلاقية[1] .

وسنرى أن هذه الفقرة كانت مثاراً للنقد الذى كشف عما تضمنته من أخطاء منطقية وسيكولوجية وأخلاقية ، ونرى كيف كان تهافت برهنته فى هذا الصدد مضرب الأمثال .

على هذا النحو انتقل مل من توكيد منفعة الفرد ، إلى إقرار منفعة المجموع ، ومضى فى سبيله فحمد تضحية الفرد بذاته من أجل المجموع ، فأقر بهذا تضحية المنفعة الخاصة فى سبيل المنفعة العامة ، فلنقف قليلا لتفسير موقفه فى هذا الصدد :

---

(١) Mill, Utilitarianism, Ch. IV., p. 32 - 3 .

٢ — التضحية فى مذهبه :

كان بنتام لا يقر تضحية الفرد بمنفعته فى سبيل منفعة الآخرين ، إلا إذا نجمت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، أما مل فقد رد للتضحية اعتبارها ، وهيأ لها مكاناً تحتله فى مجال الحياة الأخلاقية ، إذ رد على الذين رأوا فى اعتراضهم على النفعية أن فى وسع الإنسان أن يتعلم كيف يأتى أفعاله بغير باعث من طلب السعادة ، فقال إن هذا ممكن لا ريب فيه ، بل صرح بأن هذا ما يفعله البطل أو الشهيد طواعيةً واختياراً ، من أجل شيء يسمو فى نظره على سعادته الشخصية ، ولكن ما حقيقة هذا الشيء الذى يرتفع عنده حتى على سعادته ؟ إنه من غير شك سعادة الآخرين أو بعض مقتضيات هذه السعادة ، من النبل أن يتنازل الإنسان تماماً عن نصيبه من السعادة الشخصية أو يتنازل عن الفرص التى تحقق له السعادة ، ولكن هذه التضحية ينبغى أن تكون أداة لتحقيق غاية ، ولا تكون غاية فى ذاتها ، فإذا قيل إن غايتها تحقيق الفضيلة وليس السعادة ، قلنا إن البطل أو الشهيد ما كان ليقدِم على التضحية بنفسه إذا لم يكن على يقين من أن تضحيته ستوفر على الآخرين الإقدام على مثل هذه التضحية ، ما كان يمكن لمثل هذا البطل أو الشهيد أن يقدم على التضحية

أو خطر له أنه لن يحقق بها نفعاً لأقرانه ، أو ظن أنها تجعل نصيبهم من السعادة كنصيبه ، ينبذون سعادتهم من غير ثمن يتقاضونه ؛ طوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يرفضوا التمتع بما قُدر لهم فى حياتهم من لذاذات ، متى كان فى رفضهم مساهمة فى تنمية كمية السعادة للبشرية ، أما أولئك الذين ينبذون سعادتهم الشخصية من أجل غاية أخرى ، أو يصرحون بأنهم يفعلون ذلك — فإنهم لا يستحقون من الإعجاب إلا ما يستحقه الناسك الزاهد ، إنه يمكن أن يكون شاهداً على ما يستطيع الإنسان أن يأتيه من أفعال جسام ، ولا يكون قط مثلا لما يجب أن يفعلوه .

ويصرح مل بأن تضحية الفرد بذاته تضحية مطلقة من أجل سعادة الآخرين لا تكون إلا فى عالم غارق فى الاضطراب ، وطالما كان عالمنا على هذه الحال من النقص ، فإن مل يقر بأن الاستعداد لإتيان مثل هذه التضحية هو أسمى فضيلة يمكن أن يزاولها الإنسان ، بل يضيف إلى هذا أن العالم طالما كان فى مثل هذه الحال من النقص ، فإن القدرة الواعية على التصرف بغير باعث من تحقيق السعادة ، ترفع الإنسان فوق صروف الزمن ، إذ تشعره ، هذه القدرة الواعية — بأن القَدَر بالغةً ما بلغت بحنته ، وأن الحظ بالغاً ما بلغ سوؤه ، لا يستطيع

أن يمتد إلى هذا الإنسان ، ولا أن يعكر صفوه ؛ إن الإنسان متى شعر بقدرته على التضحية بذاته ابتغاء سعادة الآخرين ، حرر نفسه من ضغط القلق الذى ينشأ فى نفسه خوفاً من محن الحياة وكوارث الزمن ، وشعر — كما شعر الكثيرون من الرواقية أثناء الامبراطورية الرومانية — بالقدرة على أن يستمد من الهدوء والسكينة منابع الرضا النفسى ما أمكن ذلك ، من غير أن يشغل نفسه بمدى ديمومته أو غايته التى لا مفر منها ؛ إن الأخلاق النفعية تعترف بأن فى الإنسان قدرةً على تضحية خيره الأسمى فى سبيل خير الآخرين ، ولكنها ترفض التسليم بأن التضحية فى ذاتها خير ، لأن التضحية التى لا تزيد — أو لا تتجه إلى زيادة مقدار السعادة العامة — سعادة المجموع — عبث وضلال مبين ؛ إن إنكار الذات الوحيد الذى ترحب به النفعية ، هو الذى يوجَّه إلى تحقيق السعادة العامة — أو تيسير بعض أسبابها للآخرين ، أى للجنس البشرى مجتمعا أو للأفراد فى الحدود التى تفرضها مصالح الجنس البشرى المشتركة .

بل إن مل كان واقعيا حين صوّر موقف الإنسان من البشرية ، إذ صرح بأن من الخطأ أن يظن ظانٌّ أن المبدأ النفعى يدعو الناس إلى عمل ليس فى مقدورهم ، بحجة أن النفعية المنشودة

تستوعب العالم كله ، وتتطلع إلى المجتمع الإنسانى بغير تحديد ، فقرر أن أكثر الافعال الخيرة لا تهدف إلى تحقيق المنفعة للعالم بأجمعه ، بل ترمى إلى منفعة أفراد يتألف منها خير العالم ، إن زيادة السعادة هى غرض الفضيلة عند النفعيين ، وأمام الناس — مع استثناء واحد فى الألف — فرص تمكنهم من خدمة المجتمع ، أما فى غير هذه الحالة فواجب كل إنسان يقتضى أن يهتم بصالحه الخاص و بصالح قلة من الناس معه[(١)] .

بهذا كان يتحدث مل عن العلاقة بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، أقام بنتام الثانية على الأولى ، ولم يتصور كيف يمكن أن تتحقق سعادة المجموع على أساس من تضحية الفرد بسعادته الشخصية ، فجعل الأنانية تتسع حتى تشمل الغيرية ، أما مل فقد عكس آيته ، إذ أوجب على الفرد أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع بنفس الروح التى يسعى بها لتحقيق منفعته الشخصية ؛ بل غالى فأقر تضحية الفرد بسعادته أو حياته متى كانت من أجل سعادة الآخرين ، فاحترم مصلحة المجموع حتى رفعها فوق مصلحة الأفراد ، الكل فى مذهبه يسبق الأفراد التى يتألف منها هذا الكل ، ومع أن قيمة التضحية فى نظره ليست فى ذاتها بل

(١) biid., p. 14-17 .

فى أنها وسيلة لتحقيق سعادة المجموع ، إلا أنها قد استردت على يده مكانها فى الحياة الخلقية ؛ وهكذا نرى أن بنتام نظر إلى المجموع من خلال مطالب الفرد ، أما مل فقد نظر إلى الفرد من خلال المجموع ، وبهذا كان إخضاع المنفعة الفردية للمنفعة العامة من أظهر التعديلات التى أدخلها مل على مذهب بنتام .

٣ — التفرقة الكيفية بين اللذات :

ومن أقوى هذه التعديلات وأشيعها عند مؤرخى المذهب النفعى ، تفرقة مل بين أنواع اللذات .

كانت اللذات عند بنتام من طبيعة واحدة ، وإن اختلفت ديمومةً وشدةً وشمولًا ونحو ذلك مما يمكن تكميمه ، وإذا نحن أغفلنا تكميم اللذات عند بنتام شابهت نظرته إلى الحياة الخلقية نظرة القورينائية ، وقد ميّز المذهب الأبيقورى بين لذات العقل ولذات الحس ولكنه لم يسم بإحداها على الأخرى سموا واضحا ، وإن رأى أن الأولى أدق وأهدأ ، ومن هنا كان الأرجح عنده ألا تؤدى إلى نتائج أليمة ، ومن ثم كانت أعظم مقدارا ؛ أما « مل » فقد خالف جميع سابقيه من اللذيين فى تفرقته بين

أنواع اللذات ، وبذلك ميز بينها كمًّا وكيْفا[1] .

ويعرض « مل » لهؤلاء الذين يثير المذهب النفعى فى نفوسهم ضيقا حتى زعموا أن القول « بأن الحياة ليس لها غاية أسمى من اللذة » نظرية لا تلائم إلا الخنازير ، وأشار إلى ما يلقاه المحدثون من دعاة النفعية من حملات مفكرى الألمان والفرنسيين والإنجليز ، وعقب بأن الأبيقورية كانوا إذا هوجموا من أجل مذهبهم قالوا لخصومهم : إنكم أنتم — ولسنا نحن — الذين تنظرون إلى الطبيعة البشرية نظرة شائنة ، لأنكم تفترضون أن الطبيعة البشرية لا تقوى على تذوق لذات أسمى من اللذات البهيمية ، ولو صح هذا الاتهام لتساوت منابع اللذة عند الإنسان والخنزير ، وكانت القاعدة التى تسير بمقتضاها حياة أحدهما صالحة لأن تكون قاعدة لحياة الآخر ! إن لذة البهائم لا ترضى تصور الإنسان لمعنى السعادة ، والنفعية عامة تفترض فى الإنسان قوى عليا سامية — هى القوى العقلية — تنزع إلى ما يشبعها من لذات ، وتسمو بمتع العقل والوجدان والخيال حتى ترفعها على لذات الحس بفضل ما يتوافر فيها من عناصر الدوام والثبات ،

---

(١) L. Stephen, op. cit., وقارن Johnston, op. cit., p. 170
Vol. III., p. 304 ff.

وبرئها من العناء الذى يمكن أن يحتمله صاحبها ... وغير ذلك من مميزات ، وبهذا يقرر المذهب النفعى أن الناس أكثر شغفاً وتقديراً لبعض « أنواع » اللذات منهم لبعضها الآخر ، ومن السخف — فيما يقول مل — أن يميز الناس بين الأشياء جميعها بتقدير كمها وكيفها ، فإذا عرضوا لتقويم اللذات وتقديرها قنعوا بافتراض أنها لا تختلف إلا من ناحية الكم .

ويقول « مل » إنه لو سئل عما يقصده بكيفِ اللذات ، أو عن عملٍ يجعل لذةً أثمن وأسمى من أخرى ، لأجاب على الفور بأن من يختبر نوعين مختلفين من هذه اللذات — عقليةً وحسية مثلا — لا يتردد — من غير دافع من إلزام خلقى — فى أن يؤثر اللذة التى تكون أكثر إثارةً لشوق الإنسان ورغبته ، وقد يؤثر اللذة التى تقترن بالمتاعب ، والذى قُدِّر له أن يختبر أنواع اللذات ويقدر قيمها هو وحده الذى يستطيع أن يفرق بينها كيفاً ؛ وقلّ من الناس من يرضى أن يكون حيواناً وضيعاً ، وأن يقنع بطلب اللذة البهيمية ، إن العاقل لا يقبل أن يكون معتوها ، والمتعلم لا يسره أن يكون أمّيًا جاهلا ، وصاحب الضمير لا يرضى أن يكون أنانيا وضيعا ، حتى ولو اقتنع هؤلاء بأن حظ الوضيع من السعادة أكبر من حظ الإنسانِ المهذب النبيل ...

ومن أوتى القوى العليا السامية يدفع لسعادته ثمناً أغلى مما يدفعه الوضيع ، لأنه يرفض كل ما يشين كرامته ، وفى سبيل سعادته يحتمل عناء المتاعب والآلام ، ويرفض أن يضع نفسه فى مرتبة دنيا ، لأن كبرياءه أو أنفته تجعله ينفر من التمتع بالشهوات الرخيصة ، ويكلف بالحرية وينزع إلى الحرص على استقلال شخصيته وصيانة قوته ونحو هذا مما نسميه بالكرامة ، وهى حظٌّ مشتركٌ بين الناس جميعا — وإن تفاوت نصيبهم منها ، وهذه الكرامة عنصر رئيسى فى سعادة الإنسان ، ولا يمكن قط أن يرغب الإنسان فى إتيان ما يتنافى معها من أفعال ، فلَخيرٌ للمرء أن يكون إنسانا كريما ينقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هانئا ، وأن يكون سقراطَ معذبا من أن يكون أحمق سعيداً ...

إن الإنسان لينزع بطبيعته إلى ما يشبع قواه العليا من لذات ، وإن لم يمنع هذا من أن يستسلم الذين يتذوقون اللذّات العليا لإغراء اللذات الحسية الدنيا ، وأن يستجيبوا لندائها مذعنين ، مع تقديرهم للذات العليا وإدراكهم لقيمها ، فإن الناس يستسلمون للشهوة الحسية إلى حد الإضرار بصحتهم ، مع علمهم الكامل بأن الصحة أعظم خيراً ، ولكن الذى يعكف على إشباع لذاته الدنيا هو الذى لم يتذوق سواها ، أو الذى افتقد

القدرة على التمييز بين أنواعها المختلفة[1] .

هكذا خالف « مل » مذهب بنتام فى إخضاع المنفعة الفردية لمطالب المنفعة العامة ، وفى إقرار التضحية بالذات ومتعها فى سبيل المجموع ، وفى التفرقة الكيفية بين اللذات ؛ وسنرجئ مناقشته فى هذه الأمور إلى ما بعد الانتهاء من عرض مذهبه ، ولنتفهم الآن هذه السعادة التى تحدث عنها « مل » ، ما حقيقتها ؟ وما خصائصها التى تميزها ؟

مميزات السعادة ومقوماتها فى مذهبه :

كان النافع عند « مل » هو ما يحقق لذة أو يبعد ألماً ، وهو ما يوفر السعادة بتعبير آخر ، من هنا تحولت اللذة فى مذهبه إلى سعادة ، ولكن هذه السعادة — وهى القاعدة التى يسير بمقتضاها سلوك الإنسان — ليست أعظم مقدار من السعادة يصيب صاحب الفعل وحده ، بل هى أعظم قدر من السعادة كماً وكيفاً له ولمن تربطه بهم علاقات ، وتمشيا مع المبدأ الذى ينشد أعظم قسط من السعادة تكون الغاية القصوى عند المذهب النفعى : تحقيق حياة خلو من الآلام غنية بالمتع كماً وكيفاً ما أمكن

(١) Mill, ibid., p. 7-9 .

ذلك ، هذه الحياة هي في نظر المبدأ النفعي غاية السلوك الإنساني ، وهي بالضرورة مقياس الأخلاقية ، ويراد تحقيقها للجنس البشري كله ، بل لكل كائن حاس إن تيسر ذلك .

ورُبّ معترض يقول : إن هذه السعادة — في أي صورة كانت — لا يمكن أن تكون الغاية التي يضعها العقل للحياة الإنسانية ، ويوجّه إليها سلوك الناس ، لأن مثل هذه السعادة متعذرة المنال ، ومن ثم استحال أن تكون غاية الأخلاقية ، أو هدف السلوك العاقل ، ودحضاً لهذا الاعتراض يصرح «مل» بأن المذهب النفعي لا ينحصر في طلب السعادة ، بل يشمل اتقاء الألم أو تخفيف أثره ما تيسر ذلك ، فإذا تعذر مطلب السعادة بقيَ القضاء على الألم أو تقليل وخزاته ، وليست السعادة المنشودة حياةً متصلةً من متع ثائرة هائجة ، فإن هذا مستحيل الوقوع ، وإنما هي لحظاتٌ من غبطةٍ قد تدوم ساعاتٍ أو أياما تضيء فيها بالمتع المشرقة ، وليست لهيبا يتلظى بلذاتٍ متصلةٍ دائمة ؛ إلى هذا فطن الفلاسفة الذين بشروا بالسعادة غايةً للحياة الإنسانية ، لم يقولوا إن السعادة التي ينشدونها حياةٌ من غبطةٍ متصلة ، بل قالوا إنها لحظات من الغبطة في وجودٍ يتألف من قلة من آلام عابرة وكثرةٍ من لذات مختلفة متنوعة ، مع سيادة الشعور الإيجابي

بالمتعة على الشعور السلبى بالخلو من الألم ، و بشرط ألا يتوقع الإنسان من الحياة أكثر من أنها خليقة بأن تمنح أهلها هذه الهبات ، إن مثل هذا الوجود الذى يتألف على النحو الذى أسلفناه كان خليقاً بأن يُعتبر سعادةً عند هؤلاء الذين قُدّر لهم أن يفوزوا به ، وكثيرون هم أولئك الذين تمتعوا بمثل هذه السعادة فى الكثير من مراحل حياتهم ، وما يعوق تحققها للكثيرين إلا التربية الفاسدة والنظم الاجتماعية السيئة .

وأكبر العوامل التى تجعل الحياة شاقة غير مرضية هو تمسك الفرد بأنانيته ، وافتقاره إلى التهذيب العقلى ، ولا يقصد بالعقل المثقف عقل الفيلسوف ، بل يراد به أى عقل يتمثل المعرفة وتتفتح فيه ينابيعها ، ويتعلم كيف يهذب مواهبه ويُنمى قواه ، عندئذ يهتدى إلى منابع السعادة فيجد لذةً عظيمةً فى كل ما يحيط به من آثار الفن ومشاهد الطبيعة وأخيلة الشعراء وأحداث التاريخ ، وأساليب الحياة الإنسانية فى ماضيها وحاضرها وآمال أصحابها فى مقبل أيامهم ... وفى مثل هذا العالم الحافل بكل ما يثير اللذة و يغرى بالتمتع و يدعو للإصلاح والتهذيب ، يصبح كل امرئ أهلاً لهذه الحياة السعيدة التى يشتهيها كل الناس ، ولا يعوق الإنسان عن التمتع بمنابع السعادة التى تكون فى متناول

يده إلا خضوعه لظروف سيئة تتمثل فيها ألوان من الشرور ، ويصاب فيها بمتاعب جسمانية وأدبية ، فيعانى من الفاقة والمرض وفقدان الأعزاء ونحو هذا من محن قد لا يستطيع أن يتفاداها ، ولكن ما من شك فى أن أكثر هذه الشرور يقبل الزوال ، وإذا ظلت شئون الإنسان فى تحسن قَلَّت هذه الشرور وتضاءلت فى نهاية الأمر حتى تنحصر فى أضيق نطاق ، فالفقر يسبب للإنسان المتاعب ، ومن هنا وجب أن تتكاتف جهود الحكومة وحزم الأفراد على إزالته ، ينبغى أن تُعبّأ الجهود للقضاء على الأمراض الاجتماعية بالتربية الصالحة والإصلاح الاجتماعى ، فمن الممكن أن يقاوَم المرض — وهو عدو فتاك — بالرياضة وتهذيب الأخلاق ، والأمل كبير فى أن ينتهى تقدم العلم فى المستقبل القريب — فيما ظن بل — إلى هزيمة هذا العدو العملاق ، وكل تقدم فى هذا المضمار يخلصنا من بعض ما نحن فيه من آلام قد تودى بنا إلى الهلاك بتقصير حياتنا أو حرماننا من السعادة ، ولا يسير الإصلاح الهوينا إلا لأننا لم نحسن استخدام إرادتنا ومعرفتنا لتحقيق أهدافنا .

ومن واجب كل إنسان أن يتحمل نصيبه فى مجال هـذا الجهاد مهما كان ضئيلا ، وإن فى هذه المقاومة لشرور

البشرية لمتعة نبيلة قد لا تعدلها متعة أخرى[1] .

كان خصوم النفعية يقولون إنها مذهب إلحادى لا يدين بوجود الله ، ولكن مل قد ردّ روح الأخلاق النفعية إلى المسيح على ما أشرنا من قبل ، وقال إننا إذا كنا نعتقد بحق أن الله يريد حقا وفوق كل شيء أن يحقق السعادة للناس ، وأن هذه السعادة كانت عنده غاية خلقهم لكانت النفعية التي يدعو لها مل نظرية إلهية ، بل لكانت — أكثر من هذا — أعظم المذاهب تمسكا بالدين ، ولو أراد أصحاب الاعتراض السالف أن يقولوا إن المذهب النفعي لا يعترف بأن إرادة الله هي القانون الأسمى للأخلاق ، ردّ مل بقوله إن النفعي الذي يعتقد في خيرية الله الكاملة وحكمته التامة ، لا يجد مناصا من الاعتقاد بأن ما يوحى به الله في مجال الأخلاق ، ينتهي لا محالة بتحقيق مطالب المنفعة في أقصى مراتبها ، بل رأى البعض — بالإضافة إلى النفعيين — أن الوحي المسيحي قد قُصد به تزويد العقول والقلوب بروح تمكنهم من معرفة الخير أو الصواب وتُغريهم باتباعه أنّى كان ، من غير أن يحدثهم هذا الوحي عن ماهيته إلا بطريقة عامة جدا ، ومن ثم كانت حاجتنا إلى نظرية في الأخلاق يهتدي الناس بهديها ليعرفوا عن طريقها

---

(١) ibid., p. 10-14 .

إرادة الله ، وسيان أن يكون هذا الرأى صحيحا أو باطلا ، فإن النفعيين وغير النفعيين على السواء يستطيعون أن يفيدوا من نصوص الدين — منزلا كان أو غير منزل .

وقيل إن هذه النفعية مذهب يتنافى مع مقتضيات الأخلاق ، إنها ما يلائم الإنسان و يوافقه ، فهى قضاء مآرب وجرّ مغانم ، وقد استغل أصحاب هذا الاتهام دلالة هذا اللفظ فى إظهار التباين بينه و بين « المبدأ » الذى تهتم بوضعه فلسفة الأخلاق ، وحقيقة إن لفظ الملائم للفرد الموافق لمصلحته expedient يضاد الحق فى معناه ، وعندئذ يعنى ما يتفق مع مصلحة الفرد الذاتية ، كتضحية الوزير بمصلحة وطنه فى سبيل احتفاظه بمركزه فى الوزارة ، وقد يحمل اللفظ معنًى أفضل من هــذا حين يدل على ما يلائم غرضا مباشراً سريعا ، أو ما يحقق غايةً مؤقتة ، أو حين يدل على عصيان قاعدة تحقق مراعاتها فائدة لصاحبها ، و بهذا المعنى يكون الموافق أو الملائم لا يعنى النافع — بمعناه فى مذهب المنفعة العامة — بل يتفرع عن الضار ، إذ يصبح من الملائم لأغراضنا أن نكذب لنتخلص من مأزق مؤقت أو لنحقق نفعاً سريعا لنا أو لغيرنا ، مع أن من البين أن من أنفع الأشياء أن نغرس فى نفوسنا الشعور الدقيق بالصدق ، وأن إضعاف هذا الشعور من أضرّ الأشياء .

إن مجانبة الصدق تضعف ثقتنا بالقضية الإنسانية ، وهى دعامة الرفاهية الاجتماعية فى وقتنا الحاضر ، وتعوق المدنية والفضيلة وكل مقوّمات السعادة ، إن عصيان قاعدة يتمثل فيها هذا النفع العظيم من أجل مغنم عاجل ، ليس من مقتضيات المنفعة فى شىء ، فإن من يسلب البشرية خيرا من أجل مأرب شخصى ، يكون بعمله هذا ألد عدو للإنسانية ، وإن كان لقاعدة الصدق — مع ما يحوطها من قداسة — استثناءات ، كأن يخفى الطبيب عن مريضه المشرف على الهلاك حقيقة حاله ، وإن وجب عدم التوسع فى هذه الاستثناءات حتى لا تجور على القاعدة نفسها[1] .

وتمشياً مع الاعتراض السالف قيل إن النفعى يستثنى حالته الخاصة من قواعد الأخلاق ، وتحت إغراء أنانيته يرى منفعته فى خرق القاعدة الخلقية أكبر من منفعته عند اتّباعها ، ولكن النفعية ليست — فيما يقول مل — النظرية الوحيدة التى تزودنا بالأعذار التى نتعلل بها عند ارتكاب شر ، أو تُيَسّر لنا خداع ضمائرنا عند الضرورة ، إن الخطأ لا يصدر عن النظريات الخلقية بل عن طبيعة الأعمال الإنسانية المعقدة ، وليس من الممكن أن

(١) ibid., p. 20-I .

يتشكل السلوك الإنسانى بحيث يخلو من الاستثناء ، فالمذاهب الخلقية تخفف صرامة قواعدها لتكون ملائمة لشتى الظروف والأحوال ، بشرط أن يحمل الإنسان تبعة أفعاله[١] .

بمثل هذا كان مل يحدد معنى المنفعة ودلالة مقوماتها ، ويناقش حملة خصومها ويُفَنّد مزاعمهم بصددها .

الإلزام الخلقى والمنفعة :

كانت نظرية « مل » فى اللذة نظريةً فى الغاية القصوى من السلوك الإنسانى ، وتمثلت له هذه الغاية فى حياة تخلو من الآلام وتحفل بالمتع ما أمكن ذلك ؛ وما فسر « مل » طبيعة الحياة الخيرة على النحو الذى أسلفناه حتى مضى إلى تحديد الإلزام الخلقى ، والكشف عن الجزاء الأقصى لمبدأ المنفعة[٢] ؛ كان بنتام — على ما عرفنا — قد رهن خيرية الأفعال الإنسانية بالجزاءات التى تغرى بإتيانها ، وقد عرفنا كيف صنفها إلى جزاءات بدنية وسياسية واجتماعية ودينية ، وجاء « مل » فأضاف إليها جزاءاً باطنيا هو الضمير ، هذا هو الجزاء الباطنى

---

(١) iibid, 23-4 .

(٢) الفصل الثالث من كتابه السالف الذكر وقارن L. Stephen, op. cit, Vol. III., p. 308 ff. فى الجزاءات عند مل .

لأداء الواجب ، ويميز « مل » بينه وبين الجزاءات الخارجية السالفة تمييزاً دقيقا ، فهذه تتلخص فى الأمل فى الرضا والخوف من الضيق والتكدر وخشية الأقران ورهبة الله ؛ أما الجزاء الباطنى لأداء الواجب فهو شعور بالألم عند عصيان الواجب ، وهو شعور يقوم على تداعياتٍ تصاحبه مرجعها إلى التشارك الوجدانى والحب والخوف خاصة والوجدان الدينى فى مختلف صوره ، وذكريات الطفولة وسائر أحداث حياتنا الماضية ، بل مستمد من تقدير الإنسان لنفسه ورغبته فى تقدير الآخرين ، بل حتى من ذلة النفس أحيانا ؛ ويصرح « مل » بأن هذا التعقد المسرف هو الذى يتأدّى بالناس إلى أن يخلعوا على الإلزام الخلقى طابعاً صوفيا ، قوته الملزمة تقوم فى كتلة من الوجدانات لا بد من كسرها حتى يتيسر للإنسان أن يخالف المستوى الذى بمقتضاه يكون الفعل خيراً أو القول حقا .

لا يعرض « مل » لوصف خيرية الفعل أو صوابه ، بل يصف الانفعال الخاص الذى يشعر به الناس غالباً عند ما يفكرون فيما يجب عليهم أن يفعلوه ، فالفعل الخيّر أو الصواب عنده — كما كان عند أبيه وفى رأى بنتام — هو الفعل الذى يعتقد صاحبه أنه يؤدى إلى أسعد حالة ، إن « مل » لا يفترق عن أبيه وعن

بنثام فى وصف الفصل الخيّر ، ولكنه يفترق عنهما فى وصف الشعور بالإلزام الخلقى ، فإذا كانا قد كرسا اهتمامهما بالبحث فى الجزاءات الخارجية التى تغرى بفعل الواجب ، فإن « مل » يشير إليها إشارات مقتضبة ثم يقف اهتمامه على الجزاء العاطفى ، إنه لا يقول كلمة واحدة ليوحى بها إلى أن الشعور بالإلزام الخلقى نتيجة تنشأ عن الذكريات الماضية التى تقترن برغبات الناس الشخصية ، فإن التشارك الوجدانى والحب والانفعالات الدينية كالخوف وتقدير النفس ونحوذلك تتعاون على خلق هذا الانفعال الخصيب القوى الذى يعزو له الناس طابعا صوفيا .

ويحاول « مل » أن يفسر شعور الإنسان بالإلزام الخلقى الذى يحمله على التصرف طبقاً لمبدأ « أقصى سعادة » ، فيسلم بإمكان تعليم الضمير وتوجيهه إلى أى اتجاه ، ليس ثمة ما يمنع تعليم هذا الضمير بحيث يستشعر الخجل فى موقف مّا ، أو يرى نفسه فى هذا الموقف نفسه ملزما أخلاقيا باتّباعه ، ولكنه يرى مع ذلك أن فى العقل الإنسانى نزوعاً طبيعيا إلى ربط الشعور بالإلزام الخلقى بالأفعال التى تؤدى بأصحابها إلى السعادة القصوى ، ويرى من ناحية أخرى أن هناك عاطفة طبيعية قوية تُقوِّى ارتباط الشعور بالإلزام الخلقى بمبدأ المنفعة ، وهذه العاطفة القوية

هى الرغبة فى أن يعيش الإنسان فى وحدة مع سائر أقرانه ، و بعبارة أخرى هى الغريزة الاجتماعية ، ولا يفسر لنا « مل » كيف تربط الغريزة الاجتماعية بين الشعور بالإلزام الخلق ومبدأ المنفعة ، ولكنه يفترض أن هذا هو الواقع لا محالة ، وأن الأمر أوضح من أن يحتاج إلى إيضاح ، مع أن هذا لا يبدو واضحاً على هذا النحو إلا فى نظر الذين يسلمون بالفلسفة النفعية ، لأن المشتغلين بملاحظة السلوك الإنسانى لا يسهل إقناعهم بذلك ، فهناك كثيرون من علماء الاجتماع يعتقدون أن الغريزة الاجتماعية — أيا ما كانت — تربط العواطف الخلقية بقواعد معينة للسلوك ، وأنها مفيدة للمجتمع ، ولكن هناك قلة من هؤلاء العلماء يُعَرِّفون المفيد بأنه الذى يُسْلِم إلى أقصى سعادة[١] .

علاقة الفضيلة بالسعادة :

بهذا كان مل يفسر الإلزام الخلق و يتحدث عن الجزاء العاطفى لفعل الواجب ، فإذا اطمأن إلى هذا عقّب بالتدليل على

(١) J. Plamenatz, English Utilitarians (1949), p. 188 - 140
وقارن ما كتبه عن الجزاءات بين بنتام ومل : Machkenzie, p. 393-96
فى الطبعة الثالثة و Johnston op. cit., p. 146 ff. و Muirhead, op.
cit., p. 101 - 04., وقد نصح بالاطلاع فى هذا الصدد على Sidgwick,
Methods of Ethics, BK. II., ch. V. وخاصة Fowler, Progressive
Morality, chs. I., II.

مبدأ المنفعة على النحو الذى أسلفناه ، ثم مضى بعد هذا التدليل فبيّن السبب الذى من أجله كانت السعادة « إحدى » غايات السلوك ولم تكن غاية غاياته ، فردّ هذا إلى أن الكثير من الأشياء — وليست السعادة وحدها — موضع رغبة من الناس فعلا ، لا لأن هذه الأشياء وسائل لتحقيق الغاية القصوى ، وهى السعادة التى ينشدها الناس لذاتها ، فإن النفعيين فيما يصرح مل لا يقنعون بوضع الفضيلة على رأس الأشياء التى تعتبر خيرا من حيث هى وسيلة مؤدية إلى تحقيق الغاية القصوى ، ولكنهم يعترفون — كحقيقة سيكولوجية — بإمكان أن تكون الفضيلة عند الفرد خيراً فى ذاتها دون نظر إلى غاية تقوم وراءها ، و يرون أن العقل لا يكون فى وضع ملائم للمنفعة مسلم إلى سعادة المجموع إلا إذا أحب الفضيلة بهذا الاعتبار .

والواقع أن الفضيلة متى كانت بهذا الاعتبار موضع حب من الإنسان ، أضحت جزءاً من سعادته ، ويفسر مل ذلك بقوله إنه يعتقد أن الرغبة فى شىء واكتشاف أنه لاذ ، والنفور منه والاعتقاد بأنه أليم ، ظاهرتان لا تنفصلان ، أو هما بالأحرى مظهران لظاهرة واحدة ، أو هما بتعبير أدق حالتان مختلفتان لحقيقة واحدة ، فاعتبار الشىء مرغوبا فيه — لذاته لا من أجل

نتائجه — والتفكير فيه على أنه لاذ ، شىء واحد .

وخلاصة حجته يمكن إجمالها فيما يلى : لا شىء يثير لذاته رغبة الإنسان إلا السعادة ، ولكن بعض الأشياء — كالفضيلة — كانت فى الأصل موضع رغبة من الناس لأنها من وسائل تحقيق السعادة ، ولكنها كثيراً ما تثير لذاتها رغبة فى الإنسان ، بيد أن رغبة الإنسان فى شىء لذاته ، وليس لما ينجم عنه من نتائج ، تشهد بأنه وجد هذا الشىء لاذا ، ومن ثم فإن الفضيلة التى كانت مجرد أداة لتحقيق السعادة قد أصبحت الآن مقوّما من مقوماتها ، وهى أيضاً وسيلة فعالة لها ، لأنها جزء من هذه الغاية .

علاقة العدالة بالأخلاقية :

فإذا دلل مل على المنفعة على هذا النحو اختتم كتابه بفصل معقد عن العلاقة بين العدالة والأخلاقية[1] ، فيفترض أن العدالة فى معناها الأوّلى — عند اليهود مثلا — قد أريدَ بها مطابقة الفعل للقانون ، أما التفرقة بين الأخلاقية والمشروعية القانونية فهى وليدة مجتمع أكثر تحضراً ، كاليونان والرومان فى مرحلة متقدمة من حياتهم ، ومع أن التفرقة بين القانون والأخلاقية

(١) Mill, op. cit., ch. V.

واضحة جلية فى هـذه الأيام ، إلا أن العلاقة بينهما لم تزل بعد قوية ، فى كليهما يعتبر إلزام الفرد بأداء الواجب جزءاً من هـذا الواجب ، إن الواجب ضريبةٌ يطالَب الإنسان بسدادها كما يطالب بسداد ديونه .

وللعدالة عند مل معنيان : يراد بها فى معناها الضيق الائتمار بأوامر القانون ، وقد يراد بها أن يؤدى الإنسان كل واجباته نحو جميع الذين ينتظرون منه بحقٍ أن يؤدى لهم خيراً ؛ و يتحدث مل عن الواجبات العامة التى لا تكون مجرد حقوق لهؤلاء الأفراد ، كواجب الإحسان الذى نطالب به حتى ولو لم يوجد فرد يستحق صدقتنا قانونا ، وهـذه الواجبات العامة تخرج من نطاق العدالة — التى يوجبها القانون — لأن العنصرين الرئيسيين فى عاطفة العـدالة هما الرغبة فى إيقـاع العقوبة بكل من سبّب ضررا ، والإعتقاد بوجود فرد أو مجموعة أفراد نزل بهم الضرر ، إن عاطفة العدالة هى الشعور الطبيعى بأخذ الثأر أو القصاص من هؤلاء الذين يسببون ضرراً لنا أو للمجتمع الذى نعيش فيه ، وهذه العاطفة لا تنطوى على عنصر أخلاقى ، إن الجانب الأخلاقى فيها هو خضوعها الكامل لوجوه التعاطف أو التشارك الوجدانى الاجتماعى ، لأن الشعور الطبيعى يثير استياءنا من كل من يتصرف إزاءنا

تصرفا مقلقا غير مريح ، فإذا أيده شعور اجتماعى أخلاقى ، كف الإنسان لا محالة عن كل تصرف لا يلائم الخير العام .

إن العدالة عند مل شبيهة بالعدالة عند هيوم فى بواعثها السيكولوجية ، ولكن مل يدين بنظريته لآراء الكسندر بين + ١٩٠٣ A. Bain[1] . وليس لآراء هيوم ، ويبدو هذا للمطلع على كتاب « بين » عن الحواس والعقل ، والفصل الذى جعل عنوانه « الانفعالات الأخلاقية أو الحاسة الخلقية » ومع أن مل يشبه هيوم من حيث اهتمامه بدور التعاطف الوجدانى ، إلا أن هيوم يصرح بأن ليس فى الإنسان انفعال قوى يمكنه من السيطرة على حبه لذاته ورده عادلا ، إذا كان لحب الذات أن يُضبط ، فيجب أن يدور هـذا الحب الأنانى حول نفسه ويضع حدودا لنشاطه ، ويتحقق هذا عندما يفكر الإنسان قليلا ويدرك أن أقوى شهواته تشبع بالقهر والكبح خيراً مما تشبع بالحرية والانطلاق ، وحب الذات هو الباعث الأصيل الذى مهد لقيام العدالة ، أما دور التعاطف فلا يبدو إلا عند ما نريد أن نفسر كيف تحولت العدالة إلى فضيلة ، إنه التعاطف ومصلحة المجموع

---

(١) اسكتلندى الأصل (مثل جيمس ومل وجون ستورت مل) ، وكان أستاذ المنطق فى جامعة أبردين باسكتلنده .

هما اللذان يتجهان بنا إلى استحسان مزاولة العدالة ، وهذا الاستحسان هو الذى يجعل العدالة فضيلة .

أما مل فإنه يهتم بالتعاطف الوجدانى أكثر من ذلك ، فالعدالة عنده ليست شيئاً غير طبيعى ينشأ عن التفكير فى حب الذات ، ثم يحولها التعاطف بعد إلى فضيلة ، إن العدالة تدين لهذا التعاطف بوجودها ، وليس بجلالها الخلقى فحسب ، إنها الشعور الطبيعى بالقصاص الذى لا يمليه العقل وحده ، بل التعاطف الوجدانى بالرغبة فى أخذ الثأر لكل من أصابته مضرة ، بهذا يربط مل فى نشأة العدالة بين وجداناتنا التى ترتد إلى الأنانية ، ومشاعرنا التى لا ترجع إلى حب الذات ، لأن دور العقل يقوم فى تعليمنا أننا بدفاعنا عن الآخرين نذود عن أنفسنا ، فالعدالة ثمرة عاملين كلاهما طبيعى : غريزة المحافظة على الذات ووجدان التعاطف ، ودور العقل — أو التفكير فيما يسميه هيوم — هو أن يضيء هذين العاملين ، ويعترف بعض مؤرخيه بأن أفكاره لا تخلو من غموض[١] .

حسبنا هذا عرضاً لمذهب مل فى المنفعة العامة ، ولنعقب على هذا بكلمة نناقش فيها الأفكار الرئيسية التى انفرد بها بين

(١) Plamenatz, op. cit., p. 141 ff.

النفعيين ، أو كان له فضل فى توكيدها والتمكين لها ، وسنرجئ مناقشة أسس النفعية المشتركة بين النفعيين إلى آخر الكتاب .

مناقشة مذهبه :

مثّل بنتام النزعة الحسية الواقعية أصدق تمثيل ، وصرفته هذه النزعة عن كل مايمكن أن يربطه بمذهب العقليين والحدسيين ، فكان بهذا ممثل النفعية التجريبية الصحيحة ورائدها الأول ؛ ولكن الضدين كثيراً ما يلتقيان ، إن بينهما مبدأً مشتركاً يكشف عنه النظر العقلى الذى يتدبر المسائل ويكشف أسرارها، ومن هنا أمكن رفع التضاد القائم بين مذهب العقليين ومذهب الحسيين ، ومع اختلاف المنهج الذى يصطنعه كل منهما التقت النفعية التجريبية الواقعية مقنّعة بمذهب العقليين على يد جون ستورت مل الذى كان حريصاً على أن يهدم بتجريبيته مذهب العقليين والحدسيين ! والتقت هذه النفعية التجريبية مرة أخرى بمذهب الحدسيين على يد سدجويك الذى حاول واعياً إدماج المذهبين ليستخرج منهما مذهباً واحداً على نحو ما سنعرف عندما نتحدث عن النفعية الحدسية .

أما الوحدة التى تجمع بين الضدين السالفى الذكر ، فتبدو

فى أن الطبيعة البشرية عند كليهما تتأثر بالمعرفة وتستجيب لها ، وفى أن نقص الأفعال الإنسانية مرده إلى الفساد الذى ينشأ عن الشهوة ، وبالتروى والتفكير يستطيع الإنسان أن يتدبر أموره ويحرر نفسه من هذا الفساد ، كلا المذهبين المتضادين يؤمن بقيمة العقل متى أعانته الإرادة على مقاومة الإذعان للقوى التلقائية الحيوية ، من هنا بدا طبيعياً أن تلتقى النفعية التجريبية بالنزعة العقلية أو الحدسية على النحو الذى أشرنا إليه[١] .

واستعراض التعديلات التى أدخلها مل على مذهب بنتام يشهد بصدق ما نقول ، فلنعرض موجزين أظهر الأفكار التى انفرد بها مل ونعقب بمناقشتها ، مرجئين مناقشة أسس المذهب النفعى المشتركة بين أتباعه إلى آخر الكتاب :

لم يقنع مل بتفرقة بنتام بين اللذات كمَّا ، وفطن إلى اختلافها بعضها عن البعض الآخر كيْفاً ، فكانت هذه لفتة طيبة لها قيمتها ، وتدارك بها ما فات سابقيه من اللذيين ، ولكن هذه اللفتة التى تحسب فى جانبه كانت سقطة إذا قيست بمعايير مذهبه ، لأن التفرقة بين « أنواع » اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها ، إن مذهبه يقرر اللذة

(١) قارن R. Le Senne, Traité de Morale Générale, p. 216

معياراً وحيداً للأفعال الإنسانية ، ومن ثم لا يكون بين اللذات خلاف إلا من ناحية الكم ، فالانتقال إلى الحديث عن كيفها لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ؛ إن المذهب اللذى يقوم على مصادرة ، هى أن اللذة هى الخير الوحيد ، وواضحٌ أن اللذاتِ بما هى لذاتٌ لا تسمح بتفرقة كيفية ، لأن هـذه التفرقة تتنافى مع المصادرة السالفة ، ولا تتمشى مع منطق المذهب الاستقرائى فى الأخلاق[1] .

ومن هنا قيل إن نظرة مل إلى كيْفِ اللذات لا تتمشى مع منطق مذهبه اللذى ، وإن كانت التجربة تشهد بصدقها ، لأن إيثار لذة على أخرى لا يكون إلا بافتراض أن خيريتها مرهونة بقيمة أو كمال موضوعى ، وإذا كان بنتام قد أقام مذهبه على أولية رياضية تقول إن كميةً مّا أكبر من كمية أخرى ، فإن مل قد هدم أساس النفعية الرياضى حين لجأ إلى التفرقة بين كيْفِ اللذات .

وقد رد مل هذه التفرقة الكيفية إلى أهل الخبرة ممن ذاقوا مختلف صنوف اللذات ، فيسّر لهم هذا أن يقارنوا بين أنواعها ،

(١) M. C. Sen, Elements of Moral Philos., p. 133-5

فالقديس أوغسطين + ٤٣٠ St. Augustine أو بسكال + ١٦٦٢ B. Pascal أو غيرهما ممن عاشوا فى حمأة الرذيلة ثم تحولوا بررةً أطهارا ، يستطيعون بفضل تجاربهم أن يصدروا على مختلف أنواع اللذة أحكامًا لها قيمتها ، وهم متفقون على أن أسمى اللذات يقوم فى الاستجابة لنداء الضمير والحرص على تفادى وخزاته ، وتهافت هـذا الرأى يكشفه اختلاف الضمائر عند الناس ، وهو رأىٌ يقره ملِ ، وكثيراً ما يختلف تقدير الخبراء لقيم اللذات والآلام ، فإذا لجأت فى تقدير ذلك إلى فنان مطبوع يجمع فى حياته بين إشباع شهواته الحسية و إشباع وجداناته الفنية الرفيعة ، ثم إلى قديس خبَر شهوة الحس فى مطلع حياته ، وذاق اللذة التى تقترن بطاعة الضمير فى أواخر أيامه ، وحاولت أن تقف على رأيهما فى لذة الحس ومتعـة الروح لوجدتهما على خلاف بيّن ملحوظ ، فبرأى أيهما نأخذ ؟ و إلى حكم مَن منهما ننصاع ؟ إن القديس لن يتردد فى الاشمئزاز من لذة الحس مهما كانت خبرته السابقة بها ، ولن يتوانى فى اختيار متعة الروح و إيثارها على سائر اللذات ، و إلا لما كان قديسا . وقد يقدر الفنان لذة الحس ، ولـكنه بحكم طبيعته الفنية يستغرقه الإعجاب بروائع الفن ويجد فيها لذةً تسمو حتى على اللذة التى تقترن بطاعة الضمير ،

وهو لا يكون فنانا ما لم يكن هذا نزوعه ! فى الحق إن الحكم على أنواع اللذات يختلف باختلاف مستوى أصحابه روحيا وثقافيا واجتماعيا وحضاريا ... ومن هنا كانت الصعوبة فى التفرقة الحاسمة بين كيفِ اللذات .

بل إن مل فى التجائه إلى حكم المجرب فيصلا بين كيفِ اللذات ، أخضع حكمَ الفرد القائم على خبرةٍ شخصية لحكم إنسان آخر مستقل عن خبرة الأول ، بهذا ينتفى الحكم القائم على التجربة الفردية ، وينهض على أساس من برهان العقل ، وبذلك يخرج مل على نزعته التجريبية ويدخل فى زمرة العقليين . !

* * *

أما عن موقف مل من العلاقة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع فقد عرفنا أنه أخضع الأولى للثانية حتى طالب الفرد بأن يُسَوى بَين جهده فى تحقيق المصلحة العامة وسعيه لتحقيق مصلحته الشخصية ، ورأى أن من النبل أن يضحى الفرد بسعادته أو حياته ابتغاء سعادة المجموع ، ولا قيام للمنفعة الشخصية إلا فى حياة اجتماعية ، ولا قيام للحياة الاجتماعية إلا بالغيرية والتضحية ، وفى هذا أيضاً خرج مل على منطق مذهبه الحسى ، لأن هذا

المذهب يقوم أصلا على المصلحة الشخصية ، ولا يعترف بغير الأنانية مقياساً للأفعال الإنسانية ، ومعياراً للأحكام الخلقية ، ومسايرة هذا المنطق تتنافى مع إخضاع المصلحة الشخصية لمصلحة المجموع ، والتجربة تشهد بأن المصلحتين لا تتفقان فى كل الحالات ، وفى حالة التعارض لا يسمح منطق المذهب بإيثار الصالح العام على صالح الفرد ، فتمسك مل بهذا شىء تحمده له الأخلاق ، ويؤاخذه عليه النقد النزيه الذى يقتضى مل أن يكون متماسكا فى أفكاره غير متناقض مع نفسه .

ولئن كان مل قد رد للتضحية قيمتها ، إلا أنه جعلها أداة لتحقيق غاية أكبر منها ، هى تحقيق السعادة للآخرين ، فقيمتها ليست فى ذاتها ، وهذا تشويه للتضحية ، كما تتصورها فلسفة الأخلاق التقليدية — فيما يقول لوسين R. Le Senne .

بل إن إقامة المنفعة العامة على أساس من تداعى المعانى ، قد كان مثاراً لنقد النقاد — من أمثال بول لومير[١] . Paul Lemaire — إذ رأى لومير أن التداعى الصناعى لا يكتب له الدوام ، فما يشب الطفل و يأخذ عقله فى النضج حتى يكشف

(١) هو الذى ترجم كتاب مل فى مذهب المنفعة العامة تحت عنوان : De Utilitarisme مع مقدمة وتحليل وملاحظات .

انفصال هذا التداعى ، ومن ثم ينهار فى ذهنه التوفيق بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة .

فى الحق إن مل قد أفقد المذهب النفعى نزعته الواقعية الحسية ، وهدم الكثير من مقوماته ، ونحا منحى العقليين فى تصوره وإن صبغه بصبغة استقرائية ، ولم يقمه على أسس ميتافيزيقية كما يفعل العقليون ، وقد فعل هذا عن غير قصد وبدون وعى ، وتلك سقطته الكبرى التى تجعل سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick أسمى منه مقاما ، فإن سدجويك قد حاول أن يزيل التعارض بين المذهب النفعى بنزعته التجريبية الواقعية ، وبين مذهب العقليين والحدسيين معاً ، نهض بهذه المحاولة واعياً مدركا ، ورسم خطتها وهو يقصد إلى تحقيقها ، وسيان بعد هذا أن تكون المحاولة قد نجحت أو فشلت ، أخرجته من طائفة النفعيين أو أبقته فى زمرتهم .

وارتداد مل إلى مذهب العقليين مقنَّعاً قد مهد للناقد أن يضع بنتام فى موضع أسمى ، لأنه كان أخلص لنزعته الحسية الواقعية من مل ، فساير منطق مذهبه حتى نهايته ، وإذا كان هذا قد أسخط عليه الحدسيين والعقليين ، فقد أرضى عنه الحسيين وخفف من حكم النقد الذى يقتضى التماسك وعدم التناقض .

وقد كان حين يتحدث عن الشرور التي تعوق التمتع بالسعادة يعلق على العلم الكثير من الآمال الحسان ، ساير في هذا روح عصره الذي كان يحسن الظن بالعلم ويعتقد أن في تقدمه الخلاص من متاعب البشرية ، وإذا كان جان جاك روسو + ١٧٧٨ J. J. Rousseau قد هاجم من قبل هذه الروح وغالى في حملته حتى رد للعلم كل ما تعانيه البشرية من متاعب ، فإن القرن العشرين قد أنصف العلم في غير غُلو، إذ رأى أن سعادة الناس أو شقاءهم ليس مرهونا بنظريات العلم ، بقدر ما هو مرهون بطريقة تطبيقها ، إن نظرية تفجير القنبلة الذرية يمكن استغلالها لصالح البشرية كما يمكن أن تستخدم في تدميرها .

ولكن أكبر سقطات مل كان في تدليله على مبدأ المنفعة ، كيف وثب من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ؛ وكيف انتقل من التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ؛ حفلت برهنته بالمغالطات المنطقية والأخطاء السيكولوجية والأخلاقية التي جعلته مثاراً لحملة شديدة من النقد ، وحسبنا أن نلخص في هذا الصدد نقد مجموعة من هؤلاء النقاد ، وسنقتبس بعض ما قاله في نقده أظهر أساتذة الفلسفة في جامعات الجزيرة البريطانية وأمريكا وأوربا بوجه عام :

فأما عن مغالطاته المنطقية فقد كان يقول : إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئى هو أن الناس يرونه فعلا ... فليس هناك سبب يمكن التدليل به على أن شيئاً مّا مرغوبٌ فيه سوى أن الناس يرغبون فيه بالفعل (١) .

يقول « مكنزى »(٢) + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie (أستاذ الفلسفة بجامعة كارديف) إن المناطقة قد اتخذوا الفقرة السالفة شاهداً يوضحون به مغالطة اللعب بالألفاظ ، Fallacy of figure of speech (٣) وهى نوع من السفسطة يظهر فى كلمات تتشابه فى الشكل أو البناء فيُفترض تشابهها فى المعنى ، ذلك أن مل قد اقترح لفظ مرغوب فيه desirable مماثلا لكلمة مرئى visible أو مسموع audible ، مع أن اللفظين الأخيرين يراد بهما « يمكن رؤيته » و « يمكن سماعه » أما مرغوب فيه فلا يراد بها عادة ما « يمكن أن يرغب فيه »

---

(١) ص ١٤٨ من هذا الفصل .

(٢) فى كتابه A Manual of Ethics (1929) الطبعة السادسة ص ١٦٩ .

(٣) يشير مكنزى فى هذا الصدد إلى Whately's Logic ص ١١٧ — ١٨ و Davis's Theory of Thought ص ٢٧٠ و Welton's Manual of Logic ج ٢ ص ٢٤٣ [وأعادها بعد تعديل الكتاب إلى Intermediate Logic بالاشتراك مع Monahan] و Jevon's Elementary lessons on logic ص ١٧٥ .

فما من شيء إلا ويمكن أن يرغب فيه الإنسان ؛ إن ما يراد فى العادة بهذا التعبير هو « ما ينبغى أن يرغب فيه الإنسان » . فإذا قال اللذيون إن اللذة هى الشيء الوحيد المرغوب فيه ، قصدوا بهذا التعبير أنها الشيء الوحيد الذى ينبغى أن نرغب فيه ، ولكن بناء الكلمة desirable قد ضلل الكثيرين من المفكرين حتى ظنوا أن المراد بالتعبير هو أن اللذة هى الشيء الذى يمكن أن يرغب فيه الناس ، وبهذا خلط هؤلاء بين مذهب اللذة الخلقى الذى يقرر أن الناس ينبغى أن ينشدوا اللذة ، و بين مذهب اللذة السيكولوچى الذى يقرر أن الناس بالفعل ينشدون بطبيعتهم تحقيق لذاتهم ، وهكذا نشأ الخلط بين المذهبين — عند مل وغيره — نتيجةً لغموض التعبير « مرغوب فيه » — فيما يلاحظ « سدچويك » .

ولاحظ « چون ديوى » + ١٩٥٢ J. Dewey (أستاذ الفلسفة فى جامعة كاليفورنيا) و « چيمس تفتس » J. Tufts (أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة شيكاغو)(١) أن حجة مل السالفة الذكر وفهمه للمرغوب فيه ، شبيهة بحجة Bain لأن هذا يقول

(١) فى كتابهما Ethics (1936) فى الشطر الثانى ف ١١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

بدوره : ليس ثمة برهانٌ يمكن التدليل به على أن السعادة هى الغاية المناسبة لكل نشاط إنسانى ... إنها الغرض الأقصى أو الأخير الذى يمكن اختبار صحته بالقياس إلى ما يصدره الجنس البشرى من أحكام فردية ؛ ثم يشير المؤلفان إلى برهان مل وإلى الغموض الذى يلابس التعبير ، قائلين إن السعادة يمكن أن تكون خيراً ، ولكن السعادة واللذة ليستا شيئاً واحدا ، ثم المقطع الأخير able يحمل معنيين يختلفان باختلاف الكلمات التى تنتهى به ، فقد يدل على ما يمكن رؤيته فى لفظ visible ونحوها ، أو على ما يجب — فى نظر المحايد — أن يرغب فيه الإنسان كما نلاحظ فى التعبيرات : « ما يجب أن يتمتع به أو يحبه أو يرغب فيه الإنسان » enjoyable, lovable, desirable ونحو ذلك ، ومن هنا كان الفرق بين مُمَتّع به enjoyed وما يجب أن يتمتع به الإنسان enjoyable ، ومثل هذا يقال فيما يشبه هاتين الكلمتين من ألفاظ .

ويقول مل بعد النص السالف : ليس هناك من سبب يمكن التدليل به على أن سعادة المجموع شىء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلا فى سعادته الشخصية ... ...[1] . ويعلق

(١) ص ١٤٩ من هذا الفصل .

« مكنزى » على هـذا بقوله : قد يكون من العسير أن نجد من المغالطات الكثيرة فى فقرة قصيرة فى أى كتاب ما نجده منها فى هذه الفقرة ، ففى قول « مل » إن سعادة المجموع خيرٌ لمجموع أفراده مغالطة تُعرفُ فى المنطق باسم « مغالطة غموض التركيب » Fallacy of composition لأن مل يعتبر سعادة المجموع مجموعَ سعادات أفراده ، أى طالما كانت لذاتى خيراً لى ، ولذّاتك خيرًا لك ، ولذّاته خيرًا له ... وهلم جرا ، كانت لذّاتى مضافةً إلى لذّاتك ولذّاته خيرًا لى ولك وله مجتمعين ! ولم يفطن مل إلى أن أنواع اللذات لا يمكن جمعها كما تجمع أفراد الناس . وشبيه برأى مل فى هذا الصدد أن نقول إن الفرقة التى تتألف من مائة جندى طول كل منهم ستة أقدام ، لا بد أن يكون طول هذه الفرقة ستمائة قدم ... ! وكان يمكن أن يكون هـذا صحيحاً لو وقف كل جندى فوق رأس جندى آخر ... ! أى أن حجة مل السالفة الذكر كان يمكن أن تكون صحيحة لو أن عقول الناس جميعاً أمكن أن يندمج بعضها فى بعض وتصبح مجموعاً عقلياً واحداً . ولكن « مجموع » الأفراد ليس فرداً ، ومن ثَم لا تكون لذاتُه لذاتٍ لأى فرد آخر ، والخير لا يكون إلا خيراً لإنسان بعينه — فيما يلاحظ « برادلى » + ١٩٢٤ F. H. Bradley فى كتابه « دراسات أخلاقية » .

ويعرض «مويرهد»[1] المولود عام ١٨٥٥ J. H. Muirhead (الذى كان أستاذ الفلسفة بجامعة برمنجهام) لمناقشة هذا النص نفسه ، ويضيف تشبيهاً استعاره من «كارلايل» فيقول : إن كلام مل شبيهٌ بقول القائل : إن كل خنزير يريد أن يحصل لنفسه على أكبر مقدار من كمية محدودة من غسالة الخنازير ، إذن فكل خنزير يرغب فى الحصول على أكبر مقدار من هذه الغسالة لخنزير غيره أو لهم جميعاً ... ! ويعقب «مويرهد» بالإشارة إلى النفعيين الذين ضاقوا بهذه الحجة فقنعوا بالقول بأن اللذة الفردية مطلب كل إنسان ، ولكن العقل يوجب على صاحبه أن ينشد السعادة للآخرين ... وإن كان «مويرهد» لا يدرى ما هذا العقل ؟ ولماذا يكون من واجب الإنسان أن يستجيب لندائه ؟ وواضح أن السؤال مُوَجَّهٌ إلى «سدچويك» ومن جرى مجراه .

وذلك لأن سدچويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick (الذى كان أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج) عند ما عرض لنقد مل فى هذا الصدد[2] ، أشار إلى المغالطة التى تضمنها التعبير «بالمرغوب

(١) فى كتابه Elements of Ethics طبعة ثانيـة ك ٣ ف ١ ص ١١٢ — ١٣ .

(٢) Methods of Ethics (1922) ك ٣ ف ١٣ ص ٣٨٧ — ٨٩ .

فيه » على النحو الذى أسلفناه ، ثم عقّب بمناقشة مل فى انتقاله من صالح الفرد إلى صالح المجتمع ، فقال إن مجموع الرغبات الفعلية والتى يتجه كل منها إلى تحقيق جانب من سعادة المجتمع ، ليس معناه وجود رغبة فعلية عند إنسان بعينه لتحقيق السعادة لهذا المجتمع ، وما من شك عند « سدجويك » فى أن مل لا ينازع فى أن الرغبة التى لا وجود لها عند فردٍ مّا يمكن أن توجد عند جملة أفراد مجتمعين ، وما لم توجد —عند الفرد— رغبةٌ فعليةٌ لتحقيق سعادة المجموع فإن القضية التى تقول « إن سعادة المجموع مرغوبٌ فيها » قضيةٌ متداعية لا يستقيم أمرها على النحو الذى أراده مل ، ومن هذا تظهر بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع فجوةٌ لا يمكن تفاديها إلا بالالتجاء إلى الحدس العقلى الذى سنعرض لتفسيره عندما نتحدث عن مذهب النفعية الحدسية عند « سدجويك » .

ويشير « داركى »[١] C. F. D'Arcy (عميد جامعة بلفاست) إلى مغالطة غموض التركيب فى حجة المنطيق « مل » ويقول إذا كان كل إنسان ينشد لذته الخاصة لما ترتب على هذا أن يلتمس هذه اللذة لكل إنسان آخر ، بل الأحرى أن يقال

---

(١) فى كتابه A Short Study of Ethics طبعة ثانية فى الشطر الثالث ف ٣ ص ٢٤٤ — ٤٥ .

إن أسباب اللذة محدودة ، ومن ثم فإن كل فرد يريد أن يحصّل منها لنفسه أكبر قدر ممكن ، وألا يترك منها للآخرين شيئا .

ثم يضيف إلى هذا تعليقاً من « كانت » + ١٨٠٤ Kant على حجة مل خلاصته : أن من الغريب أن قوما أذكياء أمكن أن يظنوا أن الرغبة فى السعادة قانون عملى عام على أساس أن هذه الرغبة عامة فى الناس جميعا ، ومن ثَم كانت هذه الرغبة هى القاعدة التى بمقتضاها يحدد كل فرد أفعاله الإرادية و بينما نجد فى بعض الحالات أن قانون الطبيعة العام يجعل كل شىء متناسقاً متوافقاً ، إذ بنا نرى على العكس فى حالة هؤلاء المفكرين أننا إذا جعلنا لهذه القاعدة عمومية القانون نتج عكس الاتساق أو الانسجام السالف تماما ، ومن ثم تهدم القاعدة نفسها وتحطم غرضها و بهذه الطريقة ينشأ نوع من الانسجام أو التوافق الذى يصوره الشاعر ساخراً فى حياة زوجين يميلان إلى الهلاك معا فيقول : ما أروعه من انسجام ، إن ما يريده الزوج تريده زوجته ! أو كما قيل عن كفالة فرنسيس الأول للامبراطور شارل الخامس : إن ما يريده أخى شارل أريده أنا كذلك ! ثم يعقب «داركى» على هذا بالحديث عن سدجويك وكيفية تفاديه لهذه الورطة التى وقع فيها مل .

ومن كبار الفلاسفة الذين اشتركوا فى الحملة على « مل » من أجل فقرته السالفة : «مور» المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore

(كان منذ عام ١٩٢٥ أستاذ الفلسفة بجامعة كامبردج[١] و برترند رسّل المولود عام ١٨٧٢ Bertrand Russell (كامبردج)[٢] وشليك ١٩٣٦ + M. Schlick منشئ ندوة ڤينا التي أنشأت مذهب الوضعية المنطقية[٣] والكاتب الذى أرخ للنفعيين من الإنجليز على نحو ما عرفنا من قبل «پلامناتز» J. Plamenatz[٤] وغير هؤلاء كثيرون.

بهذا و بغيره كانت حملة علماء المنطق وفلاسفة الأخلاق على تهافت مل فى حجته السالفة التى انتقل فيها من مذهب اللذة السيكولوچى إلى مذهب اللذة الأخلاق — من غير أن يفرق بين المرغوب فيه فعلا وما ينبغى أن يرغب فيه الإنسان ، هذه الحجة التى عَبَر فيها أيضاً من صالح الفرد إلى صالح المجموع ، ووحّد بين طلب الإنسان لسعادته والتماسه سعادة الآخرين .

وحسبنا أن نشير إلى أن التوفيق بين الفرد ومصلحة المجموع كان مثار اهتمام الكثيرين من المفكرين ، ولم ينفرد به النفعيون

(١) فى كتابه Principia Ethica (1903) ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) فى كتابه Hist. of Western Philosophy,(1948) ص ٨٠٦ .

(٣) فى كتابه Problems of Ethics (Rynim, transl. (1939) ف ١ ص ١٨ ــ ١٩ .

(٤) فى كتابه The English Utilitarians طبعة أولى (١٩٤٩) ص ١٤٠ — ٤١ .

وحدهم ، وقد انتهى أتباع مذهب التطور إلى أن الإنسانية ستصل في يوم ما إلى حالة ينتفي فيها التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة المجمـوع ، بقيام توافق وانسجام بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع الذي يعيش فيه ، وسيتكفل قانون بقـاء الأصلح بإزالة النزاع بين مطالب كل منهما ؛ وسنزيد هذا بياناً في الفصل الذي نعقده على النفعية التطورية في الباب التالي ؛ وإلى ما يشبه هذا ذهب هاتشيسون + ١٧٤٦ من أتباع الحاسة الخلقية ، وأكد أدم سميث + ١٧٩٠ أن الإنسان بفطرته ينزع إلى مشاركة الآخرين أحزانهم ومسراتهم ... وإلى ما يقرب من هـذا المعنى ذهب الكثيرون من المفكرين ؛ فحسبنا ما أسلفنا في بيان تهافت النفعية في هذا الصدد ، فإن آراء النقاد السالفة لم تدع مجالا لمستزيد .

بهـذا نكتفي إبانةً عن ملاحظاتنا على الأفكار التي انفرد بها « مل » في مذهبه النفعي ، وسنعود فيما بعد لمناقشة الأسس المشتركة بين النفعيين بوجه عام ، عسى أن نتبين مدى التهافت في اعتبار اللذة أو المنفعة غاية السلوك الإنسـاني ومعيار الأحكام الخلقية ، وبهذا نضع النفعية في مكانها بين سائر المذاهب ، فيتيسر فهمها في ضوء التراث العقـلي الذي عُرف في مجالها وكان تأييداً لها أو دحضاً لمقوّماتها .

الباب الثالث

صورٌ من النفعية الحديثة

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

الفصل الثانى : النفعية التطورية

الفصل الثالث : النفعية الحدسية

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجماتية)

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

مهدنا فى الباب الأول بالحديث عن مقدمات النفعية عامة ، ومذهب اللذة الأنانى بوجه خاص ، وعقبنا فى الباب السالف بدراسة النفعية الأصيلة فى صورتها التجريبية كما بدت عند أشهر أعلامها ؛ ونريد فى هـذا الباب أن نرى كيف تغلغلت النفعية فى مجالات من التفكير ليست نفعية فى طبيعتها ، وغزت بسلطانها أرضاً ليست من تربتها ، ولم تقنع بمزاولة نشاطها فى حدود الأخلاق والتشريع — على النحو الذى رأيناه فى النفعيـة التجريبية فى الباب السالف .

ويتألف هذا الباب من خمسة فصول ، نعرض فى أولها النفعية وقد غزت المجال الدينى على يد جون جاى ووليم باليه ، ونتحدث فى ثانيها عن النفعية العلمية وقد اتصلت بمذهب التطور على يد هربرت سبنسر وليسلى ستيفن ، ونتتبع فى ثالثها هـذه النفعية وقد اتصلت بمذاهب الحدسيين والعقليين على يد هنرى

سدجويك ، ونساير فى رابعها فكرة النفعية وهى تغزو مجال الحياة العملية — هكذا بدت عند أتباع البرجماتزم من الفلاسفة الأمريكيين من أمثال وليم جيمس وجون ديوى .

ونعرض فى خامسها النفعية فى القرن العشرين ، فنتحدث فى إيجاز عن أهم تياراتها وأظهر آثارها[١] .

وإذا انتهينا من هذا الباب عقبنا بفصل ختامى نفتتحه بكلمة عن مصير النفعية فى أيامنا الحاضرة ، ثم نعقب بوضع النفعية فى الميزان ، نعرض ما لها وما عليها ، ونعرف مكانها بين مذاهب الفلسفة الخلقية بوجه عام ، عسى أن نرى من هذا مواطن القوة ومواضع الضعف فى مقومات : النفعية .

(١) فى ص ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس فى هذا الباب فآثرنا التنويه .

الفصل الأول

النفعية اللاهوتية

(جاى و پاليه)

مذهب چون جاى — مذهب وليم پاليه — تعقيب

نعرض فى هذا الفصل القصير إلى عَلَمَين من أعلام النفعية اللاهوتية ، عاشا فى القرن الثامن عشر فسبقا أعلام النفعية التجريبية الأصيلة ، ولـكنا آثرنا إرجاء الحديث عنهما إلى هذا الباب الذى أفردناه لغزوات الفكرة النفعية لمختلف مجالات التفكير ، وسنرى الآن كيف اتصلت النفعية بالدين عند بعض علماء اللاهوت .

مذهب جون جاى (١٦٦٩ — ١٧٤٥) :

يذكر مؤرخو النفعية رائداً من روادها الأُوَل ، قيل إنه صاحب الفضل فى وضع أول صيغة محددة للمذهب النفعى[(١)] ، أرسلها فى بحث صغير من ثلاثين صفحة ، فتأثرت بهذه الصيغة مدرسة النفعيين من الإنجليز ، وعلى هـديه جرى أتباع النفعية

---

(١) قارن ص ٩٠ من هذا الـكتاب .

اللاهوتية جميعاً ، ذلك هوچون جاى[١] J. Gay في مقدمته المعروفة في تاريخ النفعية[٢]. وليست نظريات النفعيين من اللاهوتيين إلا تبسيطاً لما أجمله جاى في بحثه القصير.

عرض « جاى » في بحثه السالف إلى مقياس الفضيلة ، أى إلى المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، وتحدث عن « الباعث » على الأفعال الإنسانية ومكانه من الحياة الأخلاقية ، وتناول نظرية تداعى المعانى التى أقام على أساسها مذهبه فى الأخلاق ؛ رد مقياس الخيرية والشرية إلى إرادة الله ، والله يريد لا محالة أن يحقق السعادة للناس ، ومن أجل هذا كانت السعادة مقياس إرادة الله ، وليست السعادة إلا مقداراً من اللذات ؛ والباعث على الفعل الإرادى عنده يرتد فى الأصل إلى الأنانية ، لأن رغبات الفرد تلتقى عند الأمل فى تحقيق اللذة ، من هنا واجه « جاى » المشكلة التى صادفها النفعيون من بعده ، وهى ضرورة البرهنة على اتفاق المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع ؛ إن كل فرد ينشد لذته ، فكيف اتفق أن ينشد — مع هذا — تحقيق اللذة لغيره من الناس ؟ وقدّم « جاى » لحل هذا الإشكال

---

(١) عاصره شاعر وقصاص يحمل نفس الاسم .

(٢) Prelimenary Dissertation : Concerning the Funda- -mental Principle of Virtue or Morality.

نظريته فى الجزاءات ، وهى عنده أربعة صنوف[٣] ، طبيعية واجتماعية وقانونية ودينية ، ولكنه لاحظ أن ليس من بينها ما يضمن اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع إلا الجزاء الدينى — الجنة والنار يوم الحساب — من هنا كان اهتمامه بهذا الجزاء ، وتبعه فى هذا براون وتكر و پاليه وغيرهم من دعاة المنفعة بين علماء اللاهوت ؛ رد هؤلاء الباعث على إتيان الأفعال الإنسانية إلى الأثرة ، وانتهوا بهذا الجزاء الإلهى إلى التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؛ الأنانية مصدر أفعالنا والأوامر الخلقية مشروطة وليست مطلقة ، ذلك لأنها وسيلة إلى تحقيق سعادة الفرد ، ومن أجل هذا رأى « جاى » أن الإلزام الخلقى الذى يوجب على الإنسان التزام الفضيلة مرجعه إلى الله وحده ، إنه وحده القادر على أن يلائم بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، وفى الجزاءات الدينية من ثواب وعقاب ما يكفل تحقيق ذلك .

عرض « جاى » فى الشطر الأخير من بحثه القصير إلى علاقة الأخلاق بعلم النفس ، فوجد أن الأسس السيكولوچية للأخلاق مردها إلى تداعى المعانى[٢] ، فقد يرغب الإنسان عن

---

(١) قارن ما ذكرناه عن الجزاءات عند بنتام فى الفصل الأول من الباب السالف (ص ١١٤) .

(٢) كان لبحثه القصير فى هـذا الصدد أثره فى مؤسس مذهب التداعى فى علم النفس داڤيد هارتلى D. Hartley .

طريق هـذا التداعى فى تحقيق أمانى ليست هى اللذة الفردية ، تُقدم هذه الأمانى غاياتٍ قريبةً بينما تقدم اللذة غايةً قصوى تنتهى عندها سلسلة الأمانى والرغبات ، وبهذه الطريقة تترقى الرغبة الغيرية ، ولا يكون الباعث فى كل الحالات أنانيا خالصا ، فعند ما يتقدم إنسان لمساعدة آخر فى محنة ، يكون باعثه المباشر هو الرحمة ، ولا عبرة بأن يقال إن غايته القصوى فى نهاية الأمر أن يحقق لنفسه لذةً أو منفعة .

فى هذا البحث القصير استقرت أصول النفعية اللاهوتية ، ولم يطرأ عليها تعديل جوهرى حتى ظهر جون ستورت مل[1] .

حسبنا هذا عن « جاى » مؤسس النفعية اللاهوتية ، وقد جرى على هديه طائفة من المفكرين اللاهوتيين اعتنقوا مذهبه وتوسعوا فى شرح أصوله وإشاعته بين الناس ، من غير أن يضيفوا إليه شيئا جوهريا ؛ نشر براون J. Brown بعد بحث «جاى» السالف الذكر بعشرين عاما كتابه Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury (1751) وقد أثنى على هذه المقالات جون ستورت مل ؛ ثم نشر «تكر» A. Tucker الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه « نور الطبيعة »

---

(١) قارن Encyc. of Religion & Ethics, art. Utilitarianism

Edward (تحت عنوان ١٧٦٨ عام The Light of Nature Search) ثم تلتها ثلاثة أجزاء أخرى نشرت بعد وفاته ؛ وقد أنكر « تكر » التفرقة الكيفية بين اللذات — وهو رأيٌ متضمنٌ فى مذهب جاى وغيره — ورفض حساب اللذات ورأى وضع قواعد عامة لتحقيق المنافع — وفى هذا تابعه باليه .

مذهب وليم باليه ١٧٤٣ — ١٨٠٥ :

فى عام ١٧٨٥ نشر وليم باليه W. Paley كتابه فى « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية » Principles of Morals and Political Philosophy وقد فصّل فيه مذهب المنفعة اللاهوتى ، واعترف بفضل سابقيه عليه ، واقتصرت مهمة هؤلاء جميعا على تبسيط ما أجمله « جاى » وإشاعته بين الجماهير على نحو ما أشرنا من قبل ؛ وإيضاحا لهذا المذهب آثرنا أن نقف عنده قليلا :

استطارت شهرة باليه قبل أن يعرف مؤسس النفعية الحقيقية « بنتام » وكان تأثيره فى حياته واسع النطاق ، دافع عن النفعية فى كتابه السالف الذكر « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية »

الذى طبع عدة مرات ، وقُرر على الطلبة فى جامعة « كامبردج » بضع سنين[1] وتكفلت كثرة مؤلفاته — فى اللاهوت خاصة — بإشاعة نظريته فى كثير من الأوساط ؛ ومجمل الرأى عنده أن الناس تستغرقهم أنانيــة موغلة ، ولــكن الله ألطف بعباده من أن يتخلى عن نصرتهم ، فهو يعمل على تخفيف آلامهم وترقية سعادتهم ، من هنا كان الله فى نظره نفعيا !

ويعتبر باليه تلميذ « هوبز » من حيث اعتناقه لمذهب اللذة الفردية ، ولــكن بنتام وچيمس مل كانا من دعاة هذا المذهب ، ومع ذلك فهما من أتباع مذهب المنفعة العامة ، وكان لا بد أن تواجهه مشكلة التوفيق بين سعادة الفرد وسعادة المجموع — كما واجهت غيره من النفعيين — فسام باليه بنصيبه فى هذه المحاولة ، ولــكن الأخلاقية عنده ترتد إلى الأنانية ، والإحسان إلى الغير مرجعه فى نظره إلى الهوى ، ومن هنا كان ضعف محاولته ، فلنقف عندها قليلا :

إن الله هو الذى يوفق بين الأثرة والإيثار ، إن الإنسان لا يعمل إلا لإشباع أنانيته ، وكل رغباته مُوَجهــةٌ إلى تحقيق

(١) أما بنتام فــكان فى جامعة أكسفورد وإن كان تلامذته من جامعة لندن ، ونشر مدخله بعد نشر مبادئ باليه ببعض سنين . (انظر ص ٩٦ من هذا الــكتاب) .

سعادته الشخصية ، وهو لا يأتى عملا يحقق به سعادة الغير إلا متى كان فى هذا تحقيق لسعادته ، أما الله فإنه يحقق أ كبر قسط من السعادة لأ كبر عدد من الناس ، وهو وحده أصدق ممثل للنفعية فى الوجود ، لأنه يعمل على تحقيق السعادة للناس لذاتها ، لا يريد من وراء ذلك جزاء ولا شكوراً ، إن تحقيق « أ كبر قسط من السعادة لأ كبر عـدد من الناس » لِذَاته و بصرف النظر عن نتائجه ، موضع رغبة من كائن واحـد اتفق أن يكون على كل شىء قديراً ، ومن ثم كان فى وسعه أن يدبر ذلك فى غير مشقة ، أما مخلوقاته فإنها ترغب فى تحقيق أ كبر قسط من السعادة لأ كبر عدد من الناس كوسيلة يلتمسون بها الخلاص .

يقول فى كتابه السالف الذكر : إنـ علم الأخلاق يعلمنا واجباتنا ومبررات أدائها ، وحين لاحظ الناس أن سـلوك الآخرين نافع لهم ، استَصْوَبوا هذا النوع من السلوك ، ثم حاولوا اتّباعه مع بقاء مصلحتهم الشخصية قائمة فى نفوسهم ، فالنافع معناه المفضى إلى السعادة ، وليست السعادة إلا زيادة اللذة على الألم ، واللذات لا يختلف بعضها عن البعض إلا فى مدى الاستمرار ومبلغ العمق ، ومن هنا نرى أن الإنسان وإن كان قد نزع فى أول أمره إلى تحقيق سعادته، فإن هذا النزوع عنـده لا يستبعد

إمكان استصوابه بعد ذلك للفعل الذى يحقق سعادة الآخرين ، وفى هذا كان « باليه » نفعيا مخلصا .

ولكنه يمزج هذه النفعية بنزعاته الدينية فيقول إن الفضيلة هى « فعل الخير للبشرية طاعةً لإرادة الله وابتغاء السعادة السرمدية » ولكن لماذا نطالَب بالتزام الفضيلة ؟ يُلزِمنا بهذا باعثٌ قوى هو توقع الجزاء الأُخروى الذى وعد الله به المتقين ، إن سعادتنا الشخصية هى الباعث على تقيدنا بالفضيلة ، وإرادة الله هى القاعدة التى بمقتضاها نكون فضلاء ، ومن حظ الإنسان أنه عاش — وهو الأنانى الذى لا أمل فى شفائه من أنانيته — عاش فى عالم فيه كل ما يثير مخاوفه ، وفيه كل ما يُنال من إله منعم قوى عادل .

ويبدو « باليه » نفعيا مخلصا فى نقده لفكرة العقد الاجتماعى والحقوق الطبيعية ، وفى ضوء مبادئه النفعية يؤكد نظام الحياة النيابية الذى كان قائما قبل مرسوم الإصلاح العظيم ، وقوانين العقوبات القديمة التى كانت تقضى فى إنجلترا بشنق سارق العنزة على نحو ما يُشنق القاتل ، ويرى أن التفاوت فى الثروة من صالح المجتمع ، وأن الاستقرار الدينى أمرٌ مرغوب فيه .

لعلنا نستطيع أن نستخلص مما أسلفنا وجوه الشبه والخلاف

بينه و بين بنتام ، يبدو التشابه بينهما فى المبادئ النظرية ، وإن كان بنتام لا يتحدث عن الله ، ويرى أن « أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » مرغوبٌ فيه لِذاته لا لأن كائناً قويا يريد ذلك ، أما فى المسائل العملية فيبدو بينهما خلاف ، ولعل مرجع هذا إلى أن « باليه » كان رجل دين ، ولو أنه كان ملحداً ، بل حتى لو كان نفعيا خالصا وليس لَذّيّاً أنانيا ، لوصل إلى نفس النتائج التى وصل إليها بنتام(١) .

حسبنا هذه الإلمامة الموجزة عن « باليه » ممثلا للاتجاه الدينى فى المذهب النفعى ، إن قيمته وقيمة سلفه « جاى » تقوم فى أنهما سبقا النفعيين فى محاولة التوفيق بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وأضافا نعيم الآخرة إلى لذات الدنيا ، وصوّرا الله ممثلا للنفعية العامة فى أكمل صورها ، فصبغا المذهب النفعى بصبغة لاهوتية خالصة ، تجرد منها على يد بنتام ومل — كما عرفنا من قبل .

تعقيب :

ليست النفعية اللاهوتية بوجه عام إلا تعقيداً لحساب اللذات وتقويمها ، فقد أضاف أصحابها إلى اللذات الدنيوية لذاتٍ أُخرَوية ،

(١) قارن Plamenatz, p. 51 ff وكذلك W. Paley's Principles of Moral sand PoliticalPhilosophy.

فجعلوا التقويم الذى الدقيق أكثر عسراً ؛ وقد حلّ المذهب كل ما صادفه من إشكالات بالارتداد إلى الله ، مع أن الله فى المسيحية الأرثوذكسية التى دان بها هؤلاء المفكرون يبدو — فيما يلوح لنا — أسمى من أن يكون نفعياً بالمعنى المبتذل الذى أراده النفعيون .

أما عن التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، فيبدو لى أن الله كما صوّره الإنجيل هو الذى يقوم بهذا التوفيق ، يقول المسيح فى عظته لحوارييه على الجبل : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم ، أحسنوا إلى مبغضيكم ، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات ، فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين ، لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأى أجر لكم ؟ أليس العشارون أيضاً يفعلون ذلك ؟ فكونوا أنتم الكاملين كما أن أباكم الذى فى السموات هو الكامل »[1] .

ولكن بقى أن نسأل بعد هذا : كيف يستطيع الإنسان مع طبيعته التى صوروها أنانيةً خالصة أن يلتمس مصلحته الخاصة ويطلب مع هذا مصلحة المجموع ؟ إن الجزاء الدينى وحده لا يكفى ، ويبدو لنا أن من التعنت أن نتصور الطبيعة البشرية

(١) الإصحاح الخامس من إنجيل متى .

أنانيةً خالصةً موغلة ، حتى إذا عرضنا إلى تفسير الغيرية فى أفعال الإنسان بحثنا عن أسبابها خارج طبيعة الإنسان ! إن الطبيعة البشرية فى رأينا أرحب من أن تكون مجرد أثرة موغلة ، إنها تجمع بين الأثرة والإيثار ، وتمتزج فيها نزعات الأنانية بنزعات الغيرية ، من هنا يتيسر التوفيق بين التماس المصلحة الفردية وطلب المصلحة العامة ، ولا حاجة بنا بعد هذا إلى تفسير يخرجنا عن حدود الطبيعة البشرية نفسها

وقد ردَّ هؤلاء النفعيون من اللاهوتيين مقياس الخيرية إلى إرادة الله ، فشابهوا بهذا علماء اللاهوت من المدرسيين — أمثال جرسون ودانز سكوت ووليام أوكام وأهل السلف فى الإسلام ، وناهضهم أفلاطونيو كامبردج وغيرهم ممن ردوا الأخلاقية إلى طبيعة الأفعال ، وجعلوا الإلزام الخلقى باطنياً ينبع من ذات الإنسان ، ولا يُملَى عليها من خارج[1] ، وبذلك تنتفى فكرة الجزاءات الخارجية ، على اعتبار أن الفضيلة تَحمل فى باطنها جزاءها ، وتتضمن فى طبيعتها ما يبرر مزاولتها .

---

(١) انظر توفيق الطويل فى كتابه أسس الفلسفة ص ٢٢٠ وما بعدها .

الفصل الثانى

النفعية التطورية

هربرت سپنسر (١٨٢٠ — ١٩٠٣)

الجو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية — موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية — مذهب هربرت سپنسر — النفعية التطورية فى الميزان — مناقشة مذهب سپنسر .

الجو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية :

فى النصف الثانى من القرن الماضى كانت انجلترا تغلى بالتفكير العلمى التجريبى — وإن كانت قد عرفت اتجاه الحدسيين والعقليين — وفى الوقت الذى نشر فيه چون ستورت مل ١٨٧٣ + رسالته عن « مذهب المنفعة العامة » عام ١٨٦١ ، وبشر فيها بالنفعية التجريبية على النحو الذى أوضحناه فى الفصل الثانى من الباب السالف ، طلع دارون + ١٨٨٢ C. Darwin على العالم بنظريته فى التطور ، إذ نشر عام ١٨٥٩ الجزء الأول

من كتابه « أصل الأنواع »[١] بشر في نظريته بردّ النشوء الآلي إلى التنازع على البقاء وبقاء الأصلح وأثر الوراثة ؛ واعتنق هربرت سبنسر + ١٩٠٣ نظرية التطور وأخذ في تطبيقها على مختلف مجالات المعرفة البشرية وفي مقدمتها الأخلاق ، فبشر بالنفعية التطورية (العلمية) في كتابه « مجال علم الأخلاق » The Data of Ethics الذي نشره مستقلا لأول مرة عام ١٨٧٩ ثم عام ١٨٧٩ ثم عاد فجعله الشطر الأول من الجزء الأول من كتابه « مبادئ علم الأخلاق » Principles of Ethics الذي نشره بين عامي ١٨٩٢ و ٩٣ ، وإن كان قد عالج الأخلاق قبل ذلك في كتابه Social Statics الذي صدر عام ١٨٥١ (أي قبل ظهور كتاب دارون في أصل الأنواع بثمانية أعوام) ؛ وفي ضوء هذا الاتجاه العلمي بشر بالنفعية التطورية السير ليسلي ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen في كتابه « علم الأخلاق » Science of Ethics الذي صدر عام ١٨٨٢ في نفس العام الذي مات فيه دارون[٢] .

---

(١) في يوليه من عام ١٨٥٨ قرأ أمام « جماعة لينيوس » بلندن مقالا له ومقالا كتبه والاس A.R. Wallace وبقراءة هذين المقالين نشأت نظرية النشوء بالانتخاب الطبيعي (قارن : توفيق الطويل في كتابه : النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢٣٨ وما بعدها) .

(٢) عرفت انجلترا في ذلك الوقت حركة مثالية جديدة ، ولبيان هذا =

بدت النفعية التجريبية (التقليدية) عند ينتام ومل سطحية فجة فى نظر أتباع التطور من مفكرى ذلك العصر ، فأرادوا أن يستبدلوا بها مذهباً علمياً فى النفعية يقوم على نظرية التطور التى كانت أحدث وأقوى فتوحات العلم الطبيعى فى ذلك الوقت ، ولتوكيد الخلاف بين هذين المذهبين النفعيين صرح سپنسر بأن النفعية التى يدعو إليها نفعية عقليـة تضاد النفعية التجريبية التقليدية ، واستيفاء لبيان هذا الخلاف نقف عند الموازنة بين هذين المذهبين قليلا :

موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية :

اعتنق النفعية فى أواخر القرن المـاضى طائفة من دعاة نظرية التطور البيولوجي على نحو ما أشرنا منذ حين ، وعلى يد هؤلاء اتخذ المذهب النفعى طابعاً جديداً ، لم تختلف النفعية التطورية الجديدة عن النفعية الأصيلة فى تصور الغاية التى يهدف إليها سلوك الإنسان ، ولا فهم المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، إذ ليس ثمة مدرسة من المفكرين تستطيع أن تتفادى اعتبار الهدف الأقصى للأفعال الإنسانية تحقيق حالة وجدانية

= نذكر القارىء بأن العام الذى مات فيه داروين قد مات فيه جرين T.H. Green منشىء مدرسة المثالية الحديثة فى انجلترا .

من الإشباع أو التمتع أو السـعادة أو ما يشبه ذلك فيما يقول سپنسر ، ولـكن نفعية التطور الحديثة قد خالفت النفعية التقليدية فى أنها رفضت المقدمات التى استندت إليها قرينتها ، ونبذت مناهجها التى اصطنعتها[١] على نحو ما سنعرف بعد قليل .

إن فـكرة اللذة فى النفعية التطورية أعمق منها فى النفعية التقليدية ، فقد طبقت الأولى القواعد البيولوچية على دراسـة الحياة الخلقية ، ونظرت إلى الحياة باعتبارها « تكيّفاً متصلا بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية » أى بين الفرد و بيئته ، ورأت أن تكيف تركيب الأعضاء ووظائفها مع البيئة التى يعيش فيها الكائن ، يتم بالتدريج بمقتضى قوانين حفظ الذات والتغاير والانتخاب الطبيعى والوراثة ، ومزاولة هـذه الوظائف التى تفيد الكائن تقترن فى الكائنات الحساسة بلذة ، ومن هنا كانت اللذة آية الحياة السليمة البريئة من الضعف والمرض ، أو هى التكيّف الصحيح مع البيئة ؛ وبتطبيق هذه الأفكار على الحياة الخلقية نجد أن هذه الحياة يمكن أن توصف بأنها تلاؤم الفرد مع بيئته الاجتماعيـة ، بحيث ينمو اتفاق مصالحه مع مصالح المجتمع الذى يعيش فيه حتى ينتفى التعارض بينهما ، فإذا أفضى السلوك الخلقى

(١) Muirhead, Elements of Ethics, p. 136

إلى رفاهية الإنسان كان هذا بطبيعة الحال باعثاً على سروره ، محققاً للذته ، من هنا كانت اللذة هى الشاهد على حيوية الإنسان وصحته وقوته ، والدليل على نمو الحياة الاجتماعية ، ثم هى الغاية التى يهدف لتحقيقها الفرد والمجتمع على السواء[١] .

والفضيلة عند « سپنسر » حالةٌ يتكيف فيها الفرد مع مجتمعه تكيفاً كاملا ، والسلوك الخلق هو الذى يفيد المجتمع ويُنمى الحياة الاجتماعية ويقترن باللذة ، وعلى عكسه يكون السلوك اللاأخلاق . بهذا تصور « سپنسر » اتفاق اللذة مع الفضيلة ، وإن كان « ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen ينكر إمكان وجود اتفاق مطلق بينهما[٢] كما سنعرف عندما نعرض لمناقشة هذا المذهب .

رفضت النفعية التطورية نظرة النفعية التقليدية إلى طبيعة الإنسان وعلاقة الفرد ببيئته الاجتماعية ؛ كان المجتمع — فى نظر النفعية القديمة — مجموع أفراد تلاقوا آليا كما تتلاقى الجواهر الفردة أو الذرات فى مادة غير حية ، ولكن كيف تلاقت ذرات (أفراد) المجتمع ؟ للإجابة على هذا السؤال لجأت النفعية القديمة

(١) M.C. Sen, op. cit., p. 201 - 02 .

(٢) ibid., p. 66 & note .

إلى خرافة « العقد الاجتماعى » الذى افترض أن الناس عاشوا فى عزلة فى بداية أمرهم ، ثم اتحدوا فى مجتمع حفظا لحياتهم وتحقيقاً لمصالحهم وصيانةً لحقوقهم ... اعتبرت النفعية الأصلية المجتمع مجموع وحدات متجانسة ، ورأت أن السعادة نوع من العملة العاطفية يمكن جمعها وتوزيعها بمقادير لها قيمتها المحدودة مستقلةً عن ذوق الفرد وتقديره ، ومتى كان فى الوسع توزيع السعادة كما توزع قطع العملة النقدية ، كانت مهمتنا أن نعمل على تحقيق أعظم قسط من اللذة أو نتفادى أكبر مقدار من الألم ، بل اعتبرت المجتمع جسما ساكناً ، إن الذرات (أفراد المجتمع) ثابتة نسبيا ، حقيقة إنها تختلف باختلاف ظروف المولد والتربية ، ولكن هذه التغيرات عرضية وفردية ، أما مجموع الذرات فواحد لا يتغير !

على مثلِ هذه المقدمات الخاطئة شرع جمهرة النفعيين القدامى يقيمون مذهبهم — وإن فطن جون ستورت مل إلى الكثير من هذه الأخطاء — وكان على النفعية العلمية (التطورية) أن تصحح هذا الوضع ، فرأى جمهرة أتباعها أن العلم يستبدل بهذه النظرية الذرية فى طبيعة الإنسان وسعادته نظريةً عضوية علمية ، إن استقراء التاريخ ليشهد بأن الفرد لا يكون إلا فى مجتمع مّا ،

بل إن علاقاته بمجتمعه تحدد حقيقته ، إن صلة الفرد بالمجتمع ليست مجرد صلة خارجية وآلية ، بل هى صلة باطنية عضوية ، إن مقومات شخصيته وقواه العقلية والبدنية قد تلقاها عن حالة مجتمعه السالفة ، إن غرائزه ورغباته — وهي منابع أفعاله وبواعثها — تفترض مجال إشباعها مجتمعا عائليا أو قبليا منظما ، وما كان فى وسع الفرد أن يتلقى تربية أو تعليما إلا عن طريق النظم الاجتماعية من لغة وأسرة ومدرسة ومتجر ... إن حياتها تستمد مقوماتها من علاقته ببيئته الاجتماعية ، بهذا استبعدت هذه النظرية « العلمية » خرافة العقد الاجتماعى أساساً لتفسير الظواهر الخلقية والسياسية ... إلى مثل هذا ذهب الكثيرون من أتباع النفعية التطورية .

ولا يقنع هؤلاء بأن يعتبروا المجتمع كائناً حياً ، بمعنى أن صورة الحياة الفردية تحددها علاقة الفرد بالكل ، كما أن أعضاء الجسم تحددها علاقتها بالبدن ، بل يرون أن المجتمع كائن حى بمعنى أنه — كسائر الكائنات الحية — ينمو ويتطور عن طريق تأثره بالبيئة ، وهذا النمو عملية تغاير (تفرقة) وتكامل فى وقت واحد ، وتزداد البيئة تعقداً ، وتعظم حاجة الأفراد بعضهم إلى بعض ، ويبلغ التطور حده — فيما يقول سپنسر — عند ما

تبلغ الحياة الفردية أوْجها طولا وعرضاً ، ونمو الحياة الفردية لا يستقيم بغير التعاون الاجتماعى الذى يحقق لكل فرد غايته ، ومن هنا وجب أن تخضع منفعة الفرد لمنفعة المجتمع إذا تعارضتا .

وقانون التطور الاجتماعى هو قانون التطور فى سائر مجالاته ، فالمجتمع الذى يبقى ببنيه أجزائه وأعضائه وإخلاصهم فى أداء وظائفهم ، هو أحسن المجتمعات تكيفاً مع بيئته ، إنه النزاع أو النضال من أجل البقاء هو الذى يفسر بقاء المجتمعات التى يتكيف سلوكها مع غاية الأمن الاجتماعى .

وتطبيق هذه النتائج على نظرية اللذة والحكم الخلقى الذى يستند إليها ، ينتهى إلى نتائج لها خطرها ، فاللذة لا تقوم على بنية الفرد كذرة منعزلة ، بل تقوم على التوازن العضوى لغرائز الفرد على اعتبار أن هذا التوازن تحدده علاقة الفرد بمجتمعه ، ويتضمن التطور اكتساب غرائز ورغبات جديدة ، ومن ثم فإن السعادة — التى تنشأ عن إشباع الرغبات — قد ترضى الإنسان حينا ولا ترضيه حينا آخر ، إن السعادة نفسها تتغير بتطور المجتمع ، وليس فى وسعنا أن نوازن بين مجتمعين فى مرحلتين مختلفتين كما لو كانا آلتين تنتجان محصولا واحداً .

وتختلف النفعية التطورية عن قرينتها التقليدية فى أن

الأخلاقية فى نظر الثانية تعميم يقوم على أمثلة تُستمد من التجربة كوسيلة لتحقيق أعظم قسط من اللذة ، أما الأولى فتزعم أنها « عقلية » وتعتبر الأخلاقية شرط « صحة » الكائن الحى ، فالأوامر الخلقية التى تحرم السرقة والكذب ونحوه لا يبررها أن التجربة تشهد بأن طاعتها تحقق لنا ولغيرنا أعظم سعادة ، بل يبرر صوابَ هذه الأوامر أنها ضرورية لحياة الإنسان ونشاطه ، وبهذا تختلف النفعية التطورية مع قرينتها — ظاهريا — فى فهم المقياس الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، إنه يقوم فى نظر النفعية القديمة فى « سعادة » المجتمع ، بينما تراه النفعية التطورية قائما فى « صحة » المجتمع .

والواقع أن ليس بين هذين المقياسين تعارض حقيقى ، بل نرى على العكس أن صحة المجتمع لا تكون ذات قيمة إلا من حيث إنها شرط سعادته ، فالخلاف بين المذهبين لا يبدو فى الواقع فى تصور الغاية القصوى ، بل فى الطريقة التى تُتبع لتحقيق هذه الغاية ، إن الغاية هى السعادة ، ولكن الحكمة تقتضى أن نحتفظ بها بعيدةً عن مجال وعينا ، وأن نركز اهتمامنا فى الظروف التى تكتنفها ، ويصرح « سبنسر » بأنه يسلم بأن الغاية هى السعادة القصوى ، ولكنه يراها غايةً بعيدة وليست غايةً قريبة ،

ووظيفة علم الأخلاق عنده أن يستنتج من قوانين الحياة وظروف الوجود نوعَ الأفعال الإنسانية التى تنزع بالضرورة إلى تحقيق السعادة ، ونوعَ الأفعال التى تعوق تحققها ، ونتائج مثل هذا الاستنتاج هى قوانين السلوك[١] .

والنظر إلى الحياة الخلقية باعتبارها عمليـة نمو أو تطور ، ومحاولة تطبيق هذه الفكرة على الحياة الخلقية أمرٌ قديم وإن لم يظهر واضحاً إلا فى العصور الحديثة ، يعنينا من تطبيق التطور على الأخلاق القول بأن الحياة تتطور بالتدريج إلى غاية أو مثل أعلى قد يبلغه الإنسان وقد يقصر دون بلوغه ، وقيمة حياته رهنٌ بمتابعة هذا المثال الأقصى ومحاولة إدراكه ، وقد لاحظ «سپنسر» أن التطور قد ساعد على تفسير الظواهر البيولوجية فتطرق من هذا إلى استخدامه فى تفسير التاريخ والجمال والنفس والأخلاق وسائر فروع المعرفة البشرية ، وكان بجهوده فى تطبيق التطور على الأخلاق أظهر المفكرين الذين وضعوا النفعية التطورية ، ولهذا رأينا أن نقف قليلا عند الجانب الذى يعنينا الآن من مذهبه :

(١) Muirhead, p. 137-43 وقد كان أكثر اعتماده على L. Stephen's Science of Ethics .

مذهب هربرت سبنسر :

من الممكن أن نقول إن مذهب سبنسر + ١٩٠٣ H. Spencer يتألف من ثلاثة عناصر رئيسية :

أولها يبدو فى محاولةٍ أراد بها أن يرد فكرة الواجب إلى الخوف الوراثى الذى ينشأ عن ضيق الفرد بنقد المجتمع أو عقاب القانون أو عذاب النار أو تبرم السلف ، ومن الواضح أن رد الإلزام الخلقى إلى الجزاءات الاجتماعية والسياسية والدينية كان نظرية جميع الشكاك من الأخلاقيين منذ عهد « ثراسيا كوس » Thrasymachus إلى أيام ماندفيل Mandville ، ولكن سبنسر أضاف إليها القول بأن فكرة الواجب مفروض فيها أنها انطبعت على شعور الفرد بالوراثة والتقليد ، ورأى مع هذا أن أحكامنا التى نقوّم بها أفعال الإنسان مردها إلى العقل ، وبهذا رفض النظرية التى تجعل فكرة الواجب أو الخير ذاتيةً صادرة عن عواطف الفرد وميوله .

وثانى العناصر التى يتألف منها مذهبه يتمثل فى محاولته تفسير ارتباط فكرة الواجب بأنواع معينة من السلوك ، وإرجاع هذا الارتباط إلى قوى التطور بوجه خاص أو نظرية الانتخاب

الطبيعى إلى حد أن الفرد يعتبر القواعد الخلقية مبادئ واضحة بذاتها أو أولية قبلية سابقة على التجربة .

وثالث العناصر التى تميز مذهبه يبدو فى محاولته التى اضطلع بها ليستبدل بحساب اللذات وإحصاء قيمتها فى النفعية التجريبية التقليدية مقياساً أخلاقياً « علميا » يقوم على فكرة التطور ؛ لم يقنع سبنسر بتقديم تفسير سيكولوجى لمثلنا العليا الأخلاقية عامة ، أو للقواعد الخلقية بالتفصيل ، فهو فى كتاباته — ولاسيما ما كان منها فى مطالع حياته العلمية — يصور التطور هاديا يرشدنا إلى ما ينبغى أن تكون عليه حياتنا الخلقية ، من هنا كان أظهر ما يميز مذهبه محاولته أن يحل مكان النفعية التجريبية نفعية « علمية » ، أى يستغنى عنها بالقواعد التى يهدينا إليها التطور ، ومن ثم كانت هذه القواعد شاهداً على الخير ، يستغنى بها عن الحساب اللذى التجريبى المباشر للذات والآلام ، وهو الحساب التقويمى الذى تبنته النفعية التجريبية القديمة(١) .

فلنفصل فى بيان مذهبه قليلا :

مجمل الرأى عنده أن الحياة تلاؤم بين الكائن الحى و بيئته

(١) H. Rashdall, The Theory of Good and Evil, (1924), vol. II., p. 365 ff. وقد فصل فى الحديث عن النفعية العلمية (أى التطورية) من ص ٣٧٧ — ٩٧ من هذا الجزء .

وكمال الحياة رهنٌ بهذا التلاؤم ، والأحياء كلها فى تطور يهدف إلى تحقيق هذا التلاؤم ، والغايات التى تهـدف لتحقيقها الأفعال الإنسانية والإرادية إما أن تكون المحافظة على الذات أوعلى حياة الجنس أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد فى انسجام مع غيره من أفراد ، ويقابل هذه الغايات عند « سبنسر » أنواع من السلوك الإنسانى هى المحافظة على النفس ، والإبقاء على النوع ، والسلوك الذى يهدف إلى ترقية حياة الجماعة ، وهذا النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق ، والغرض الأقصى الذى ينشده الإنسان واعيا هو تحصيل اللذة أوالمحافظة عليها ، أوتجنب الألم أو إزالته[1] فغاية الأفعال الإنسانية تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته ، وكل سلوك يحقق هذه الغاية يكون خيراً ، فإن عجز عن تحقيقها كان شراً ، والفعل الإرادى الذى يحقق هذه الغاية يثير لذة فى الفرد والجماعة معا ، وخيرية الفعل تكون أقرب إلى الكمال كلما أدت إلى تحقيق لذة خلت من الألم ، وقد كان الإنسان فى أول أمره يلتمس منفعته الشخصية ، ثم أدرك أن تعاونه مع أقرانه يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، فامتزجت فى تصرفاته الأثرة بالإيثار

---

(١) Külpe, Intr. to Philos., p. 238 وقد نقله إلى العربيـة الأستاذ الدكتور « أبو العلا عفيفى » تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة » .

وبمرور الزمن استُصوب العمل لصالح الغير ولو خلا من النفع الذاتى أو تعارض مع مصالحه الشخصية ، وسيجىء يوم تتفق فيه منفعة الفرد ومنفعة المجتمع وينتفى التعارض بينهما ، وتختفى الأثرة ويسود الإيثار؛ هذه هى « يُتوبْيا » Utopia سپنسر أو مدينته الفاضلة التى صور فيها السعادة المقبلة فيما سماها نقاده .

ويتميز سپنسر من غيره من أهل التطور بأنه يحدد للسلوك الإنسانى غايةً قصوى أو مطلقة ، فيسير فى بحثه من أبسط صور الحياة حتى ينتهى إلى مذهب « غائى » يؤكد فيه أن هذه الغاية لن تتحقق فى دنيانا الحاضرة ، بل يتحقق فى عالم مقبلٍ ذلك التلاؤمُ التام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته .

ولكن أكثر دعاة التطور قد رفضوا التسليم بالغائية المطلقة فى الأخلاق ، وتحاشوا القول بوجود غاية مطلقة نتحرك نحوها ، فيرى السير « ليسلى ستيفن » فى كتابه عن علم الأخلاق أن الغاية التى نتحرك نحوها هى حالة توازنٍ اجتماعى كامل ، وإن لم يصف هذا التوازن ويحدد دلالته .

ويجعل الأستاذ صمويل الكسندر ١٩٣٨+ S. Alexander[1]

(١) فى كتابه المذكور فى الهامش التالى . وقد كان أستاذا للفلسفة بجامعة مانشستر .

الغاية مثالا أخلاقيا أعلى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، وهذا المثال أسلوب من السلوك المعدل تعديلا يجعله ملائما للبيئة ، وهو يقوم على الميول المتنازعة المتعارضة ، ولكنه يقر التوازن بينها ، وليست الخيرية إلا هذا التوافق أو الضبط فى الكل المتوازن ، وليست الحياة الخلقية فى نظر « ألكسندر » و « ستيفن » إلا عملية انتخاب طبيعى أو تنازع بقاء يبقى فيه الأصلح — وهو النوع الذى يكون أكثر توازنا فى سلوكه ، وإن لم تكن حرب الانتخاب الطبيعى فى الشئون الإنسانية بين الضعاف من الأفراد ، بل تكون ضد مثلهم العليا وأساليبهم فى الحياة .

على هذا النحو كان يتحدث أتباع النفعية التطورية عن غاية السلوك الإنسانى ومستوى الأحكام الخلقية ، ومكان اللذة من تصرفاتنا ، ومن حديثهم نرى كيف خالفوا النفعيين الأُوَل فى فهمهم لطبيعة الإنسان ومكان الفرد من المجتمع ، وكيف اتفقوا جميعا فى تصورهم للمثل الأعلى ومكان اللذة فى حياتنا الأخلاقية[1] .

---

(١) Mackenzie, op. cit., p. 200-02 وقد نصح من يريد التوسع فى مذهب سپنسر بقراءة : Sorley's Ethics of Naturalism; Alexander's Moral Order and Progreas Dewe's Outine of Ethics

حسبنا هذه الإلمامة الموجزة عن هذا المذهب العلمي الحديث ، إذ أن من المتعذر أن يقال شيء أتم من هذا وأكمل دون التعرض للآراء المتنازعة المتضادة — وما أكثرها ، إن فكرة التطور — التي يقوم عليها هذا المذهب — لم تزل بعد مثاراً للجدل في تفصيلاتها ، فمن الحكمة أن نكتفي بالإلمامة الموجزة السالفة ، وأن نعقب الآن بمناقشة هذا الاتجاه :

النفعية التطورية في الميزان :

للمذهب محاسنه ومآخذه ، أدخل المذهب فكرة « الكائن الاجتماعي الحي » فأكد بهذا أهمية « خير الكل » غايةً أخلاقية للسلوك الإنساني ، وأبان تاريخيا ومنطقيا عن تهافت الرأي الذي يجعل علاقة الفرد بالمجتمع آليةً ميكانيكية ، وجعل غاية الكائن الاجتماعية قائمة في صحته أو حيويته التي تقوم عليها اللذة ، فتأدى به هذا إلى القول بأن المبادئ الخلقيـة تتصل لا محالة بالغاية من أفعالنا ، وأنها ليست مجرد تعميمات تجريبية مستمدة من نتائج الأفعال ، واهتم بالظروف الاجتماعيـة القائمة ، وهي « بيئة القوانين والنظم والآداب وثمرات العمل والمعرفة العلمية وقواعد المنطق والرياضة » التي ننمو في ظلها ككائنات بشرية — على

غير ما كان حال أجدادنا — فتأدى به هذا الاهتمام بهذه البيئة إلى اكتشاف واجباتنا المادية ، ومع أنه بالغ فى أهمية التغيرات التى تطرأ على الظروف الخارجية والمادية ، فإن هذا قد مكنه من بيان قيمة هذه التغيرات كعامل فى التقدم الأخلاقى ، ومع أن هذه التغيرات لا تنشأ عنها مُثلنا الخلقية العليا فإنها تهيئ الفرصة لقيامها ، إذ أن المُثُل تبقى حية بالاقتداء بالمصلحين والشهداء فى ظروفٍ تختلف معها كل الاختلاف ، فيستخدم هؤلاء تلك التغيرات أداةً قوية لإحداث التقدم فى المجتمع على أوسع نطاق[1] .

ولكن إدماج اللذة فى الفضيلة مثلا أعلى للسلوك الإنسانى لا يبدو تصوراً مثاليا لمستقبلٍ مرجُوّ ، إن المذهب يبرهن على أن اللذة على وفاق مع السلوك الأخلاقى آخر الأمر ، ولا يعنيه الوضع الحالى للأمور ، هل تتفق اللذة الآن مع كل حالات السلوك الطيب ؟ لقد سلم دعاة التطور بالحاجة الماسة إلى التضحية الحقيقية بالذات ، ولا تتفق هذه التضحية مع وجهة النظر التى أسلفنا بيانها ، فإن التصرف السليم قد يكون حتى عند الرجل الفاضل على حساب سعادته الشخصية ، إذ قد يتطلب هذا

---

(١) Sen, op. cit., p. 205 - 06

التصرف تضحية حقيقية غير مصطنعة ، وهذا كفيل بأن يكشف خطأ المبدأ اللذى الذى يقول إن اللذة هى وحدها الخير ، إن جواز التضحية بالذات لا بد أن يقوم على منطق العقل .

وتخلط التطورية النفعية بين الخير بمعناه البيولوجى والخير بمعناه الأخلاق ، إن الكائن العضوى يحقق غاياته بغير حاجة إلى عقل أو إرادة ، ولكن الإنسان الذى يطمح فى إخضاع سلوكه لمبادئ الأخلاق لا يستطيع أن يحقق مثله الأعلى إلا فى ضوء العقل الدرّاك والإرادة الحرة ، فإن الفضيلة تُكتسب إراديا ولا تكفى فيها الوراثة ، وتتحقق فى دنيانا الحاضرة لا فى عالم مقبل نحلم به ، وتقوم على هدى العقل ولا تكون مجرد مسايرة لمطالب الجسم وشهواته — فيما قال أرسطو قديما — وقد قيل بحق إن نظرية دارون لا تستطيع أن تفسر فى وضوح ظاهرة الضمير الذى يُخضع مبدأ التنازع ويحول دون تحققه ، يقول هكسلى + ١٨٩٥ T. H. Huxley إن التقدم الأخلاق لا يقوم على تقليد النظام الكونى ، بل يقوم فى مصارعته ، فمزاولة الفضيلة تقتضى عكس ما يقتضيه النجاح فى النضال الكونى من أجل البقاء ، فإذا تطلب هذا النجاح توكيد الذات اقتضت مبادئ الأخلاق كبح النفس وقمع أهوائها ، وإذا اقتضى النضال الكونى

قهر المنافسين تطلبت الأخلاق احترامهم بل اقتضت معاونتهم ، لأنها لا تحرص على بقاء الأصلح بقدر ما تحرص على الإبقاء على أكبر عدد يمكن أن يعيش ، إنها ترفض نظرية التطور التى تقوم على الصراع والنزال فيما يقرر هكسلى(١) .

وإذا كان سپنسر قد وفق بين الفضيلة واللذة على النحو الذى أشرنا إليه فإن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن بينهما تعارضاً ، لأن العمل الفاضل يتصف عادة بالتجرد عن الهوى ، يؤديه صاحبه لذاته لا لأنه يحقق لذته ، إن الفضيلة — فى رأى العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — تحمل جزاءها فى باطنها ، ويستقيم وجودها بغير حاجة إلى الشعور باللذة ، بل إن لذة الفضيلة تختفى إذا التمسها الإنسان عند ما يأتى فعلا فاضلا ، بل كثيراً ما تكون اللذة الناشئة عن مزاولة الفضيلة أقل كمًّا من اللذة الناشئة عن مزاولة الرذيلة ، بل قد تبدو الفضيلة فى ثوب خشن أليم ، ولا سيما إذا اصطرعت مع ميول الإنسان وأهوائه ، ومن ثم كان من الممكن أن يتصرف الإنسان بمقتضى مبادئ الأخلاق ولو أدى تصرفه إلى إثارة آلامه ، وذلك إنما يكون

---

(١) ibid,p. 202-03

حتى كان الباعث على أفعاله هَدْى العقل أو تقدير الفعل الفاضل وتقويمه[1].

والواقع أن الرابطة التى تصل بين أفراد المجتمع رابطة أخلاقية ، و بمقدار قدرة الفرد على إخضاع رغباته الخاصة للصالح العام تـكون قوة المجتمع الذى ينتمى إليه ، ومن هنا قامت قوة الجماعة على حالة المجتمع الأخلاقية ، مع أن مذهب التطور يقول إن قانون النجاح فى الطبيعة هو النزاع والصراع و إهراق الدم والتنافس ونحوه ، وطرق النمر والخنزير فى حفظ الحياة هى اسمى الطرق ، والمجتمع الناجح هو الذى يبيح قتل العدو والسير على جثته ، و يبغض السلام والحب ونحوه . حقيقة إن « دارون » حين همّ بتطبيق الانتخاب الطبيعى على المجتمعات المتمدينة هاله الأمر وأشفق من مغبة التطبيق ، لأنه كفيل بأن يحوّل هذه المجتمعات إلى قطعان من وحوش مفترسة ضارية يصارع بعضها بعضا من أجل البقاء ، لهذا صرح دارون بأن التعاطف الوجدانى وغيره من الغرائز الاجتماعية التى تدفع الفرد إلى مساعدة غيره من الأفراد ، أسمى قيمةً من الانتخاب الطبيعى والنزاع من أجل البقاء ، فمسايرة منطق الانتخاب الطبيعى تنتهى بنا إلى هدم المنشئات

---

(١) ibid., p. 67-8 .

التي يحفظ بها البشر حياة الضعاف والمرضى من الهلاك ، وهذا عند « دارون » إفسادٌ لأنبل جزء في طبيعة البشر ، ولكن هذه النتيجة التي أشفق منها دارون ومن جرى مجراه ، قد رحب بها غيره من أشياع التطور ، هذا هو الموقف الجرئ الذى وقفه نيتشه + ١٩٠٠ Nietzsche ومن ذهب مذهبه(١) .

بل لقد رأى « سپنسر » نفسه أن الإحسان يتعارض مع بقاء الأصلح ! إنه يساعد الضعفاء والمعتوهين على أن يعيشوا على حساب الأقوياء والأذكياء ، وهى ضريبةٌ لا تقرها عدالة القانون الطبيعى الذى يجعل البقاء للأصلح ! ومقاومة الحكومة لهذا القانون خروج على ما تقتضيه وظيفتها فى زيادة اللذة وتقليل الألم !!

وهذه النتيجة تكشف عن سخف نظرية التطور ، لأن معناها أن الطبيعة فى حرب مع نفسها ! وأن الخير شخصى لا محالة ؛ والوصف التطورى لحقائق الأخلاق لا يصلح أساساً لنظرية فى علم الأخلاق ، إن الطبيعة حريصة على حياة النوع غير مبالية

(١) Sorley, Recent Tendencies in Ethics ص ٣٦ وما بعدها وانظر ما كتبناه فى هذا الصدد فى بحثنا « المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها » ص ٣٩ — ٤١ .

بحياة الفرد ، فالكائن الحى لا يجد فى ظل الطبيعة رحمة ، وفى سبيل بناء نوع تفنى ملايين الأفراد ، من السهل أن يقال إن لكل فرد قيمته فى نظر نفسه ، ولكن التطور لا يقدم سبباً يبرر اهتمام الإنسان بمصلحة جاره ، إنه لا يهتم بالصالح العام الذى تقتضيه الأخلاق ، إلا متى افترضنا أنه على الدوام يتضمن الصالح الفردى ، إن المذهب يشجع الفرد على التضحية بمصلحته ليساهم فى خير المجتمع ككل ، أما لماذا يفعل الإنسان ذلك فلأن خيره يقوم فى خير الكل الذى هو جزء منه ، وبهذا تتحول الأنانية إلى نوع مهذب من الأنانية ! من هذا نرى أن المشكلة التى صادفت الذى تصادف التطورى بدوره ، والطريق الوحيد لتفاديها هو القول بأن الإحسان والشعور بالتعاطف ونحو ذلك هو من مميزات الرجل الاجتماعى وجزء من وجوده إنه خيّر لأنه يتبع هداية مبدأ يهدف إلى تقوية المجتمع الذى يعيش فى ظله هذا الإنسان[1] ...

مناقشة مذهب سبنسر :

إن ما قلناه الآن ينسحب على مذهبه ، ومع هذا نريد أن نخصه بكلمة تنسحب بدورها على التطوريين بوجه عام ، وإذا

(١) D'Arey, op. cit., p. 251 ff.

وقفنا عند سپنسر لاحظنا أنه أراد أن يدرس الـكامل عن طريق المتحرك إلى الـكمال ، ولـكن علم الأخلاق لا يهتم بالبحث فى نشأة المثل العليا وتطورها ، بل يعرض لتحديدها وطريقة تأثيرها على السلوك الإنسانى ، والمثل الأعلى يقوم فى النهاية لا فى البداية

ومن هنا قيل إن « سپنسر » — وغيره من أتباع التطور — وضعوا العربة أمام الحصان — فيما يقول المثل — درس نشأة السلوك مع أن الغرض من البحث الخلقى معرفة الغاية التى تقوم فى نهاية التطور ، وجهود الإنسان تتّجه من الناحية الخلقية إلى جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى ، وهذا المثال لا يقوم فى البيئة ، بل يقوم فى نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم بين الفرد و بيئته يتحقق من غير جهد ، ولـكن الذى يقتضى الجهد هو محاولة تعديل البيئة لتبدو على اتّساقٍ مع المثل العليا ، و يكون التلاؤم شاقا عندما يضع الإنسان لنفسه غاياتٍ يسعى لتحقيقها ، فيعمل على تعديل البيئة أو تعديل نفسه أو تعديلهما معا حتى يتلاءما مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذى يتحدث عنه دعاة التطور ما لم توجد غايةٌ أو مثل أعلى يبحث عنه الإنسان و يُسيّر سلوكه بمقتضاه ، و إذا صحّ هذا وجبَ البدء بهذه الغاية لا البحث فى

عمليـة التعديل الذى يؤدى إلى التلاؤم والتكيف فيما يزعم دعاة التطور .

إن التطور الذى يقول به « سپنسر » وغيره من أتباع التطور مجرد وصف عام للمثل الأعلى القائم بالفعل ، إنه مجرد تاريخ طبيعى لنمو الحياة الأخلاقية ، وهذا يكفى فى دراسة المملـكة الحيوانية ، أما فلسفة الأخلاق فتهتم بمعرفة السبب فى إيثار نوع من السلوك على غيره من سائر أنواع السلوك ، وليس حلا لهذه المشكلة أن نقول إن ضربا من السلوك قد نجح فى القضاء على غيره من ضروب السلوك لأن الأول أصلح للبقاء ، وقد سلم بهذا بعض التسليم « ألـكسندر » لأنه اعتبر النجاح هنا هو الطابع أو الإجازة التى تقترن به خلال التاريخ ، وهو رمز خيريته ، ولـكننا حين نستفسر منه عما يجعل الخير خيراً أى عن المميز المشترك الذى يجعل المثل العليا قيمةً أخلاقية ، لا نجد عنـده جوابا شافياً ، لأنه يقول إن المميز الذى يجعل السلوك المنتصر خيراً هو أن مثل هذا السلوك ملائم لظروف البقاء ، وبهذا المميز يتفاعل المجتمع مع صاحب السـلوك من غير احتكاكٍ ينتهى بانقراضه ، عندئذ يكون المجتمع فى توازن مع نفسـه ، ولـكن لمـاذا نريد أن يكون المجتمع فى توازن مع نفسه ؟ هذا سؤال يمكن توجيهه إلى « سپنسر » وإلى غيره من التطوريين ،

و إجاباتهم جميعاً تدخل فى نطاق التاريخ لا فى مجال الدراسات الأخلاقية ، إنهم يحدثوننا عن كيفية تطور الحياة الأخلاقية ، ولكن لماذا اخترنا هذه الحياة ؟ لماذا لا نحاول هدم توازن المجتمع مع نفسه دون العمل على إقامته ؟ هذه وجهة من النظر أحسنَ التعبير عنها نقاد النفعية التطورية ، والجواب الصحيح يقتضى تفسير الحياة الخلقية — لا بعرض تاريخها وتتبع تطورها ، بل بتحديد الغاية التى تقوم فى نهاية التطور ، إن المثل الأعلى هو الذى يفسر عملية التطور وليست عملية التطور هى التى تفسره ، ذلك مبدأ تفسير الحياة الخلقية فيما ذهب جمهرة الأخلاقيين من خصوم التطور مطبّقاً على الأخلاق[1] .

أما إن النفعية التطورية مذهب عقلى يقابل النفعية التجريبية التى سبقته — فيما زعم سبنسر وغيره — فذلك هو نفسه الاعتراض الذى وجهه إلى النفعية التطورية خصومها من أمثال سورلى[2] + W.R. Sorley ١٩٣٥ و « كورتنى » Courteny فى كتابه Constructive Ethics وغيرهما ممن اعتبروا عقلية هذه التطورية

---

(١) انظر Mackenzie, op. cit., p. 198-200 وقارن Sidgwick, Methods of Ethics وكذلك Green, Prolegomena to Ethics ثم Sorley و Muirhead, فى كتابيهما السالفى الذكر .

(٢) كان أستاذا للفلسفة فى جامعة كارديف ثم للفلسفة الخلقية بجامعة أبردين ثم بجامعة كامبردج (بعد سدجويك) .

تجريبية كالنفعية التى سبقتها تماما ، ويحاول « سپنسر » أن يفسر قيام تطوريته على أسس عقليته فيشير إلى أن العلم حين يترقى يصبح أوليا à priori أوعقليا rational ، ويميز « سپنسر » بين العلم الطبيعى والعلم النظرى الأوّلى فيسوق علم الفلك مثالا ، إذ كان فى مراحله الأولى لا يزيد على مجموعة من المشاهدات الخاصة بمواضع الشمس والكواكب وحركاتها ، وعن هذه المشاهدات كان يتوصل العلماء من حين إلى حين عن طريق التنبؤ التجريبى إلى أن بعض الأجرام السماوية تكون فى مواضع معينة فى أوقات بعينها ؛ أما علم الفلك الحديث فيتألف من نتائج يستنبطها العلماء من قانون الجاذبية ، وهذه النتائج تريدنا كيف أن الأجرام السماوية يتحتم وجودها فى مواضع معينة فى أوقات بعينها ؛ فالعلاقة بين علم الفلك القديم ، وعلم الفلك الحديث تشبه — فى نظر سپنسر — العلاقة التى تقوم بين الأخلاق النفعية القديمة وعلم الأخلاق الذى يتصوره أهل التطور ، وهذه التفرقة ليست غريبة على المشتغلين بعلم المنطق الذين يعرفون الفرق بين التعميم التجريبى والاستنباط العقلى .

وواضح أن هذه التفرقة تكون فى مجال العلوم الطبيعية التى تعالج وضع قوانين العلاقة العلية بين الظواهر الطبيعية ، فإنها

تشير إلى الطرق المختلفة التى تسلم إلى هـذه القوانين ، فالمنهج التجريبى يراد به طريقة البحث التى تقوم على المشاهدة والاختبار أما منهج الاستنباط العقلى أو الأوّلى السابق على التجـربة فيقوم على قضايا بديهية حقيقية أو مفترضة تستنبط منها حقائق تلزم عنها .

ولـكن كلمة تجريبى لها معنى آخر ، إذ تطلق على العلوم التى تعالج البحث فى العلل الفاعلية فى مقابل العلوم التى تعالج البحث فى العلل الغائية ، وبهذا المعنى تعتبر جميع العلوم التى تبحث فى الظواهر بما هى كذلك تجريبية ، وأما العلوم التى تعالج هذه الظواهر من حيث هى غاية أو مقصد لنشاط الإنسان فهى علوم عقلية أو غائية ، وتمثل الأولى علم الطبيعة والأحياء بشتى صورها ، ويمثل الثانية علم الأخلاق والسياسة وفلسفة الفن . وقد غفل عن هذه التفرقة دعاة النفعية التطورية ، افترضوا منذ البداية أن أفعال الإنسان كأفعال الحيوان تحددها اللذات والآلام كعلل فاعلية لها ، بدلا من أن يقولوا إن هذه الأفعال تحددها غايات الإنسان أو عللها الغائية ، فاختلطت عليهم نتيجة البحث ، ولـكنهم فى الواقع لم يزالوا بعد تجريبيين ، فى الحق إن نظرية التطور حين طبقت على الأخلاق التجريبية وسعت نظرتنا لمجال الأخلاق

ولكنها لم تساعد أصحابها على أن يعبُروا من البحث فيما هو كائن، إلى البحث فيما ينبغى أن يكون ، أى من مجال العلل الفاعلية إلى مجال العلل الغائية — فيما ذهب سورلى وسدچويك[1]

هذا عن المنهج الذى توخاه أهل النفعية التطورية ، أما عن الغاية التى أقروها فقد عرفنا أنهم استعاضوا عن التماس أكبر قسط من اللذة بطلب «الصحة الاجتماعية أو نمو الحياة أو إطالتها» فيما كانوا يقولون ، وبدت هذه الغاية ممثلةً فى مجتمع تنسجم فيه مطالب الفرد مع مقتضيات بيئته الاجتماعية ، ولكنا إذا سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام الكامل بين الأفراد بعضهم والبعض الآخر إلى أن تختفى من حياتهم الآلام — حتى ما ينشأ منها عن الواجبات التى تفرضها على الإنسان إنسانيته — لو سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام لساورَنا الشك فيما إذا كانت هذه الحياة تعبر عن المثل الأعلى الذى ينشده الإنسان — بما هو إنسان ؛ إذا كان صحيحاً أن الإنسان يطمح بطبيعته إلى الترقى ، وأن تَحقّق طموحه يقترن لا محالة بجهود مضنية لا سبيل إلى تفاديها ، لتعارض المثل الأعلى الذى يدين به التطوريون مع طبيعة الإنسان بما هو كذلك .

وفى توحيد « سپنسر » بين اللذة والتطور ما يشبه التناقض ،

---

(١) Muirhead, op. cit ,p. 152 ff.

إنه يقرر فى بداية كتابه «مجال علم الأخلاق» Data of Ethics أن الغاية القصوى من الأفعال الإنسانية هى إطالة الحياة — أو الصحة الاجتماعية — ثم يقول إن إطالة الحياة ليست فى ذاتها مقياس تطور السلوك ، إذ يجب الاهتمام فى هذا الصدد باعتبار كيتها ، وفى الفصل الثانى يقرر أن وجهات النظر عند المتشائمين والمتفائلين تلتقى عند مصادرة واحدة واضحة بذاتها ، تقول إن الحياة خير أو شر بمقدار ما تحقق أو تفشل فى تحقيق فيض من الشعور السار أو اللاذ ، فالمتشائم يستخف بالحياة لأن آلامها تربى على لذاتها ، والمتفائل ترضيه الحياة لعكس السبب الذى أسخط المتشائم ، كلاهما يجعل محك حكمه نوع الإحساس الذى يصاحب حياته ، وما من مدرسة تستطيع أن تتفادى اعتبار حالة الشعور المرغوب فيها هدفاً أقصى للأفعال الإنسانية ، وفى هذا ما يتعارض مع الغاية التى حددها قبل ذلك ، وإن كان مجمل رأيه مستخلصاً من كتابه السالف يرمى إلى القول بأن اللذة هى الغاية القصوى ، وأن تمام الحياة ـ طولا وعرضا ـ هو الوسيلة إلى هذه اللذة ، يقول إننا إذا اعتبرنا السلوك المؤدى إلى إطالة الحياة خيراً ، كان مرجع اعتبارنا إلى أن هذا السلوك يفضى إلى اللذة أكثر مما يفضى إلى الألم ، ولكن الواقع أن

العلاقة بين اللذة والحياة علاقة خارجية وليست باطنية تقوم فى طبيعتهما ، إنها نتيجة تكيف خارجي يجيء مصادفة واتفاقا ولا يتحتم أن تصاحب اللذة تطور الحياة .

هذا إلى أن القانون الذى يتحدث عنه « سپنسر » وغيره من التطوريين قانون بيولوچى يتمثل فى أثر البيئة فى الإنسان ، وفى هـذا تنتفى الإرادة أو الاختيار الذى يعتبر من مُقوّمات القانون الأخلاقى ، وإذا كان التطور سينتهى لا محالة إلى الانسجام بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع وسيادة الغيرية على الأنانية فليس ثمة من ضرورة لوضع مذهب أخلاقى يطالب الناس بالعمل من أجل غاية سيتكفل التطور الطبيعى بتحقيقها ! فى الحق إن النفعية التطورية مذهب مُتداعٍ لا يستطيع أن يصمد أمام النقد .

الفصل الثالث

النفعية الحدسية

هنرى سد جويك (١٨٣٨ — ١٩٠٠)

الجو العقلى الذى نشأت فيه النفعية الحدسية — نقد سدجويك للنفعية التقليدية — كيف أقام النفعية الحدسية — مناقشة مذهبه .

الجو العقلى الذى نشأت فيه النفعية الحدسية :

قلنا إن النصف الأول من القرن الماضى قد شهد نزاعاً بين الحسيين والماديين من أمثال بنتام + ١٨٣٢ وجيمس مل + ١٨٣٤ ، و بين الحدسيين والروحيين من أمثال وليم هملتون + ١٨٥٦ وكولريدج + ١٨٣٤ ؛ وقد اشتد هذا النزاع حتى بلغ أوجه فى النصف الثانى من ذلك القرن ، فانتصر للنزعة الحسية چون ستورت مل + ١٨٧٣ وتشارلس داروِن + ١٨٨٢ وهربرت سپنسر + ١٩٠٣ ، ونهض بالدعوة للروحية توماس هِل جرين + ١٨٨٢ وچون هنرى نيومان + ١٨٩٠ وچون سترلنج +١٩٠٩ ممن تزعموا — فى جامعة أكسفورد — الدعوة

إلى الفلسفة الهيجيلية التى كانت قد عبرت مع فلسفة كانت Kant من ألمانيا إلى الجزيرة البريطانية ؛ وكان « جرين » أقوى هؤلاء تأثيراً فى فلسفة الأخلاق ، فإن كتابه « المدخل إلى الأخلاق » Prolegomena to Ethics — وهو الذى نشره برادلى بعد وفاته بعام — كان فاصلا فى الأخلاق الإنجليزية بين عهدين ، إذ تأثر به وجرى على نهجه الكثيرون من فلاسفة الإنجليز ، وكان لهذا التيار — فيما نعتقد — أثره الملحوظ فى تحويل مجرى النفعية أيام « مل » وفى التقريب بينها وبين مذاهب الحدسيين والعقليين عند « سدجويك » ومن جرى مجراه .

فى هذا الجو عاش هنرى سدجويك[1] + ١٩٠٠ ، فكان طبيعياً — فيما يلوح لنا — أن يكون مذهبه مرحلة انتقال فى تاريخ المذهب النفعى ، بدأت النفعية فردية على يد الأبيقورية قديماً وهوبز وجاسندى حديثاً ، ثم تحولت إلى منفعة « أكبر عدد من الناس » على يد بنتام ، وإن كانت مازالت تقوم عنده على أسس فردية تجعل الأنانية قوام النفعية الجماعية ، بل تضحى بمنفعة الكثرة إن تعارضت مع منفعة الفرد ؛ ثم تطورت على يد « مل » حتى أصبح من واجب الفرد أن يطلب منفعة غيره بنفس القوة التى يلتمس بها منفعته الخاصة ، بل أبيح للفرد فى

(١) كان أستاذا للفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج .

مذهبه أن يضحى بمصلحته من أجل المجموع ، ودخلت النفعية عناصرُ عقلية ، تسللت إليها متخفية على نحو ما عرفنا من قبل ، فإذا انتهى « مل » كانت النزعة الحدسـية والعقلية قد عرفت طريقها إلى النفعية فاتصلت بها علانيةً وجهراً على يد سدجويك ، وهكذا تحولت النفعية إلى مذهب عقلى أو غـيْرىّ فى اللذة : Rationalistic or Altruistic Hedonism

فما هى التعـديلات التى أضافها « سدجويك » إلى النفعية التجريبية فـكان بها ممثلا لمرحلة انتقال فى تاريخ هذا المذهب ؟

نقد سدجويك للنفعية التقليدية :

لاحظنا أن النفعية التجريبية كانت تقوم على دعامتين ، أولاهما هى مذهب اللذة السيكلوجى ، وثانيتهما إقامة المنفعة العامة على أساس المنفعة الفردية .

لم يميز أكثر دعاة النفعية التقليدية بين طلب اللذة بدافع من فطرة البشر ، وضرورة طلبها كغاية « ينبغى » أن ينشدها كل إنسان ، فخلط هوبز ومن ذهب مذهبه بين القول بأن الناس بطبيعتهم ينشدون اللذة بالفعل ، و بين القول بأن اللذة غاية ينبغى أن تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان ، من هنا قام مذهب اللـذة الأخلاق على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى ، وقد عرفناه

من نصوص بنتام ومل ما يكفي بياناً لهذا وإيضاحاً لتفسيره[1] .

هذا إلى أن مصلحة المجموع تقوم على أساس من مصلحة الفرد فيما ذهب بنتام ، أو لا تتنافى معها على أقل تقدير فيما قرر مل — مع إباحته تضحية الفرد بلذته من أجل المجموع — ومن أجل هذا قيل إن التبشير بمذهب المنفعة العامة لم يبعد أصحابه عن اعتناق الأنانية مذهباً لهم ؛ إن بنتام يؤثر في حساب لذاته الأخلاق عمق اللذة وشدتها على شمولها وامتدادها للكثيرين إن تعارضا ! ويجعل « مل » سلوك الفرد أداةً لتحقيق لذته ، فإذا قال بغير هذا — عند تفسير التضحية والاستشهاد مثلا — ناقض بذلك نفسه ، وخرج على منطق مذهبه — كما عرفنا من قبل .

وجاء سدجويك فعارض قيام النفعية على هاتين الدعامتين ، وجاء دحضه لها على هذا النحو :

اعترف أولا باللذة عنصراً ضروريا لإقامة مذهب أخلاق كامل ، لأن الغاية التي يجب أن نقصد إليها ينبغي أن تكون بحيث ترضى نزعاتنا وتشبع مطالبنا ، حتى إذا سئلنا عن السبب الذي من أجله نسعى لتحقيق غاية مّا ، كان جوابنا الوحيد المعقول أنها تسد حاجة في طبيعتنا أو تشبع أعظم حاجة من حاجاتنا .

---

(١) انظر ص ٩٩ — ١٠٢ و ١٤٤ وما بعدها .

الطبيعية ، لأننا إذا زعمنا أننا نسعى لتحقيق غاية لسبب خارج عن طبيعتنا — لأننا خاضعون لسلطة عليا — بقى السؤال قائما ، وهو لماذا نتأثر بسبب خارج عن طبيعتنا ؟ إن الجواب الوحيد الذى لا يدع السؤال قائما هو الجواب الذى يرد الأمر إلى حاجة قصوى فى طبيعتنا ، فإذا سئلنا عن الشىء الذى يسد هذه الحاجة الطبيعية كان الجواب لا محالة هو اللذة .

والواقع أن ما يسد أقصى حاجاتنا أو مطالب طبيعتنا يحمل معه لذة لنا ، وقد يوصف من أجل هذا بأنه لذة ، ولكن هذه اللذة لا تحوى لذة ! إن لها مضمونا موضوعيا لأن الشىء الذى يشعرنا باللذة قد يكون لذة فرد آخر ، وقد يقوم فى سلامة وطننا أو أداء ما نتصور أنه واجب مفروض علينا ، مثل هذه أمور يؤدى تحققها إلى لذات نشعر بها ولكنها ليست فى ذاتها لذة ، ومن هنا كان من الخلط أن نقول إن قولنا : ينبغى أن نبحث عن اللذات ، شبيه بقولنا : ينبغى أن نبحث عن اللذة ؛ ويقول سدچويك إننا إن خلونا إلى أنفسنا أدركنا أن ليس ثمة شىء جدير بأن نبحث عنه إلا اللذة ، وما دامت اللذة هى الشىء الوحيد المرغوب فيه فإن أعظم الأشياء لذة هو أكثرها إثارة لرغبة الإنسان ، وبذلك تكون اللذة الأقوى مفضلة على اللذة الأقل فى

قوتها ، والتى تمتد أمداً طويلا تفضل اللذة التى لا تدوم إلا أمداً وجيزاً ، وعند تقدير لذاتنا ينبغى اعتبار الماضى منها والمقبل شبيها بالحاضر من اللذات فى قيمته ، لأن مجرد الخلاف فى الزمن لا يؤدى إلى خلاف فى قيمة لذاتنا[1] .

ولكن « سدچويك » رفض إقامة الأخلاقية على أساس من نزوع الإنسان بفطرته إلى طلب لذته[2] ، وصرح بأن مذهب اللذة الخلقى قلما يتفق مع مذهب اللذة السيكولوچى — فى صورته المتطرفة على أقل تقدير — لأننا إذا كنا بالفعل ننشد على الدوام بطبيعتنا أعظم قسط من اللذة ، لما كان هناك ما يبرر القول بأنه ينبغى أن ننشد اللذة ! ولكن من التناقض أن نقول « ينبغى » أن نعمل على تحقيق لذة الآخرين إلا إذا اتفقت مع لذتنا ولم يكن بينهما تعارض ؛ ولو أننا فسرنا مذهب اللذة السيكولوچى بأنه يقرر أننا ننشد على الدوام لذةً من نوع ما ، لأمكن تفسير مذهب اللذة الأخلاقى بأنه يعلمنا كيف ينبغى أن نلتمس أعظم قسط من اللذة لنا ولغيرنا من الناس ، ولكننا لا نجد على أى حال — فيما يقول سدچويك — أية علاقة ضرورية تربط بين المذهبين ، ولكن

(١) H. Sidgwick, Methods of Ethics (1930), p. 400 ff.

(٢) ibid, p. 39 ff. عن (اللذة والرغبة) .

الخلط بينهما مرده إلى الغموض الذى يلابس لفظ « مرغوب فيه » ولهذا عرض سدچويك[١] لإزالة هذا اللبس وتفسير هذا التعبير تفسيراً دقيقاً أبان فيه أن «مل» قد أراد « بالمرغوب فيه » desirable ما ينبغى لكل فرد أن يرغب فيه ، أو ما يهدف إلى تحقيقه كل فرد ، وقد أسلفنا الإشارة إلى تعليق سدچويك فى هذا الصدد[٢] .

وكان « مل » يقول مؤكداً إقامة الأخلاقية على أساس من مذهب اللذة السيكولوچى : إن الإنسان لا يرغب فى شىء لذاته ، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألما ، وإمعان النظر فى هذا ينتهى بنا إلى القول بأن الرغبة فى شىء والشعور بأنه لاذ ، أو النفور من شىء والشعور بأنه مؤلم ، ظاهرتان متلازمتان لا تنفصلان ، أو هما اسمان مختلفان لحقيقة سيكولوچية واحدة .

وعلق سدچويك على هذا فى الفصل الرابع من الكتاب الأول من كتابه « مناهج الأخلاق » بقوله إن اضطراب التفكير فى هذا الموضوع مرده إلى الغموض الذى يلابس لفظ « اللذة » ومن أجل هذا أخذ فى إزالة هذا اللبس وتحديد المعنى

---

(١) ibid p. 388-89

(٢) الفصل الثانى من الباب السالف .

تحديداً يزلزل مذهب اللذة السيكولوچى ، إذ رأى أننا حين نقول إن إنسانا يقوم بفعل من أجل لذته الشخصية ، نعنى أنه اختار هذا الفعل وآثره على غيره ، وبهذا يتحدد اتجاه إرادته ، والقول بأن كلمة « لاذ » يراد بها ما يؤثر على اختيار الإنسان ويجذب إليه إرادته كلامٌ يحتمل الجدل ، لأن من تحصيل الحاصل أن نقول إننا نرغب فيما هو لاذ ، أو أننا نرغب فى شىء لأنه « يبدو لاذا » لأن معنى هذا ببساطة أننا نرغب فيه لأننا نرغب فيه ! إذ أن قولنا « يبدو لاذا » يفيد معنى « مرغوبٌ فيه منا » ! ولكننا إذا فهمنا معنى اللذة فهماً أدق من هذا وجدنا أن ما نرغب فيه ليس على الدوام هو اللذة ، فقد نرغب عن الفعل الذى يحقق اللذة إلى فعل خلو من اللذة ! وإذا قلنا إن اللذة يراد بها الشعور السار الذى يقترن بإشباع حاجاتنا ، لاحظنا أن هذه اللذة ليست موضوع رغباتنا فى كل الحالات ، لأن ما نرغب فيه — فيما يقول سدچويك — هو غاية موضوعية objective end وليس لذةً تقترن به ، بل حتى فى الحالات التى نرغب فيها فى تحصيل لذة ، تلاحظ أن خير طريقة توفر لنا هذه اللذه هو أن ننساها ! إننا إن فكرنا فى اللذة نفسها افتقدنا الشعور بها ، فى حين أننا إذا اتجهنا برغباتنا إلى تحقيق غايات

موضوعيــة جاز أن نشعر باللذة وقد تجلت فجأة ! ويستشهد سدچويك على صحة هذا بمباراة بين معسكرين تقترن بالنضال الذى يهدف للانتصار ، قد لا يكون بين المتبارين قبل بدء المباراة من يرغب فى النصر لذاته ولمجرد أنه نصر ، إنه لا يرغب فى النصر قبل بدء المباراة ولـكنه يرغب فى لذة الـكفاح من أجل النصر ، ولتكامل هذه اللذة تتملـكه فى العادة رغبة مؤقتة فى كسب المباراة ، وهذه الرغبة التى قد لا يكون لها وجود فى بداية الأمر ، تتأثر بالمباراة نفسها إلى حد كبير ... والحصول على المتعة الـكاملة يقتضى درجة معينة من عدم الاكتراث باللذة ، إن الدافع إلى اللذة إذا اشتد فى نفس الإنسان هدم هدفه — وهو اللذة ! وهذا ما يمكن أن نسميه بالتناقض الظاهرى لمذهب اللذة ، إن صاحب المزاج الأبيقورى الذى يجمع كل أهدافه حول لذته الشخصية لا يتذوق أقصى حدٍ لهذه اللذة ، لأن إلحاح شوقه إليها وتركيز اهتمامه بها يحول دون الشعور الـكامل بمتعتها ، وليس هذا بمقصور على اللذات البهيمية ، ولـكنه يبدو أوضح فى لذاتنا العقلية والروحية ، وقد لاحظ « مل » نفسه هذا التناقض الظاهرى فى مذهبه ، وأدرك بعض الإدراك أن الحصول على اللذة قد يقتضى طلب شىء غير اللذة ، ولـكنه لم يفطن فيما يلوح

إلى تناقض تسليمه بهذا مع منطق مذهبه الذى يقرر أن الرغبة تتجه على الدوام إلى طلب اللذة ، ومن هنا آثر سدچويك أن يقول إن الرغبة تتجه إلى غاية موضوعية لا إلى طلب اللذة[1] .

هكذا أكد سدچويك أن الإنسان إذا كان ينشد اللذة بفطرته و يتجه فى كل تصرفاته إلى طلبها بدافع من طبيعته ، لما كان هناك ما يدعو إلى إقامة مذهب أخلاقى يوجب عليه طلب اللذة ، وكان فى تحديده لمعنى اللذة ومكانها من تصرفاتنا — على النحو الذى أسلفناه — ما يكفى لدحض إقامة النفعية على أساس من مذهب اللذة السيكولوچى ، فصحح بهذا مذهب بنتام وأزال التعارض الذى تركه «مل» بقبوله مذهب اللذة السيكولوچى مع تسليمه عملياً بالغيرية أو الحب المجرد عن كل مصلحة ذاتيـة ، و إن لم يكن فى كل ما أسلفنا ما يشير إلى أن « سدچويك » قد استغنى عن اللـذة عنصراً ضروريا لإقامة أى مذهب أخلاقى كامل .

بقى موقف سدچويك من العلاقة بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، نعرض مناقشته لرأى سابقيه فى هذا الصدد — على نحو

---

(١) Methods of Ethics, BK.I., ch. IV. وقارن مقدمتنا لترجمة كتاب سدچويك « المجمل فى تاريخ علم الأخلاق » ج ١ ص ٣٠ — ١ .

ما فعلنا فى موقفه من العلاقة بين مذهب اللذة الأخلاقى ومذهب اللذة السيكولوچى — ثم نعقب على هذا ببيان الجانب الإيجابى من مذهبه لنرى كيف أقام النفعية على أسس حدسية — توطئة لمناقشة مذهبه :

أقر سدچويك اللذة غايةً للسلوك الأخلاقى ، ولـكنه حوّلها إلى منفعة المجموع من ناحية ، وأقامها على أسس حدسية من ناحية أخرى ، ورأى أن من المستحيل على العقل أن يسلم بالقاعدة التى تقول : على كل فرد أن يتبع لذته الخاصة ولو أدى هذا إلى إنقاص لذة الجميع ، إن القاعدة المعقولة التى ينبغى أن يسير السلوك بمقتضاها تقول إن على كل فرد أن يعمل على تحقيق أكبر قسط من اللذة يصيب المجموع ، فإذا تعارضت لذة الفرد مع لذة المجموع كان عليه — تمشياً مع هدْى العقل — أن يضحى بلذته فى سبيل المجموع ، وبهذا يرتد الأنانى إلى العقل ويعمل بمقتضى أوامره ، إنه لا يستفتى طبيعته وإنما يلجأ إلى هدْى العقل ويعمل بمقتضاه ، وإذا أقام أتباع اللذة الفردية موقفهم على أساس عقلى تأدى بهم هذا إلى القول بأن غاية السلوك الإنسانى تحقيق أكبر مقدار من اللذة للمجموع كله .

كيف أقام النفعية الحدسية :

ومن اقتنع بمسايرة البحث عن اللذة لوحى العقل سلم بالسلوك الغيرى نظريا وأقر بوجود شيء فى باطن أنفسنا يملى و يأمر بنوع من السلوك ، دون اهتمام بالمصلحة الذاتية أو اللذة الفردية ، و بمعنى آخر يسلم بالضمير أو الواجب الذى يمليه الضمير ، وفى ضوء هذا يرى الإنسان أنه ينشد لا محالة أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وإذا هو سلم بأن نوعا من السلوك يساير هَدْى العقل وأن غيره من أنواع السلوك يتنافى مع إملاء العقل ، انتهى لا محالة إلى التسليم بأن الفرق بين الخير والشر أو الصواب والخطأ ، يدرك إدراكا أوليا حدسيا ولا يعرف عن طريق التجربة — لاذة كانت أو ألمية ، وأذعن للتسليم بالواجب الأخلاقى الذى يقتضى التمييز بين « ينبغى » و « لا ينبغى » .

رأى « سدجويك » أن اللذة هى الشيء الوحيد الذى يرغب فيه الإنسان لذاته ، ومن ثم كانت على الدوام هدف اختياره ، وفى اختيار اللذة يأمرنا العقل بأن نكون على الحياد ، بمعنى أن نختار أعظم لذة ممكنة التحقيق ، وأن نسوّى بين لذات المستقبل ولذات الحاضر ، و بين لذاتنا ولذات الآخرين ، وربما

قيل إن « سدچويك » بهذا قد انصرف عن مذهب اللذة الأنانى وأيد مذهب اللذة العامة باعتباره المذهب الّذّى الوحيد الذى يساير منطق العقل ، ولكن الذى نستطيع أن نستنبطه من مذهبه هو أن خيرنا يقوم فى لذتنا ، ثم نكتشف بعد هذا عن طريق العقل أن لذات الآخرين ينبغى أن يُسوّى بينها و بين لذاتنا ، وهذا الاكتشاف لا ينفى رأيه الأول فى أن خيرنا يقوم فى لذتنا ، و بهذا تكون لذتنا هى الخير الأقصى ، ومن أجل هذا يرى « سدچويك » أن هناك تناقضاً معيناً أو ثنائية فى أوامر العقل ، فنحن مضطرون إلى البحث عن أقصى لذة لنا ، ومع ذلك فنحن مطالبون بالبحث عن أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة ، وقد تتعارض هاتان الغايتان ، يقع تناقض بين أمرين مختلفين للعقل ، وقد أشار « سدچويك » إلى هذا التعارض واعتبره ثنائية العقل العملى[1] ، وهذه وجهة من النظر لم تصادف قبولا حتى عند تلميذه « جيزايكى » Gizycki ، ورأى « ما كنزى » أننا إذا مضينا فى هذا التناقض أبعد من ذلك وجدنا تعارضاً قائماً بين البحث عن لذتنا فى اللحظة الحاضرة ، والبحث عنها طوال الحياة

---

(١) ibid, Concluding Chapter وضرورة التوفيق بينهما ص ٥٠٧ — ٥٠٩ .

إذ يبدو أن الأولى أكثر إثارةً لرغبة الإنسان ، ومن ثم نرى — تمشيا مع قاعدة سدچويك — أننا مضطرون للبحث عن أعظم قسط من اللذة فى اللحظة الحاضرة ، كما تنشد أعظم مقدار منها يصيبنا طوال الحياة[1] .

شعر « سدچويك » بالحاجة إلى أساس عقلى يبرر ضرورة تضحية الفرد بسعادته من أجل الكل الذى يعتبر الفرد جزءاً منه ، ورأى أن منهج المذهب النفعى عند « مل » لا يستقيم بغير افتراض حدس خلقى أساسى ، ومن هنا لجأ إلى « كانت » Kant ، أعجبه صدق مبدئه الرئيسى : اعمل وفق مبدأ أو قاعدة تستطيع أن تريد جعلها قانوناً عاماً للناس جميعاً ، ومع أنه رفض فلسفة « كانت » الميتافيزيقية ، فإنه سلم بهذا المبدأ وجمل صورته : إن ما يكون صواباً (خيراً) لى ، ينبغى أن يكون صواباً (خيراً) لجميع الناس متى تشابهت الظروف ، ولكنه فطن إلى أن هذا المبدأ مع صوابه ودلالته العملية لا يكفى لإقامة مذهب فى الواجبات ، أو إخضاع المصلحة الذاتية للواجب ، لأن الأنانى الذى يستوحى عقله قد يعترف بهذا المبدأ ويظل مع هذا أنانيا !

ما من شك فى أن العقل يقتضى المرء أن يرعى ذاته كما

(١) Mackenzie, p. 175 .

يقتضيه أن يرعى مصلحة الآخرين ، وقد لاحظ سدچويك أن « بطلر + ١٧٥٢ Bishop Butler قد صرح بأن المصلحة الخاصة أو السعادة الشخصية واجبٌ على الإنسان أن يؤديه ، وأن حب الذات المعقول هو أحد المبدأين اللذين تتألف منهما طبيعة الإنسان ، وقد سلم بطلر بثنائية الملكة الحاكمة — وهى الضمير — وآثر سدچويك أن يسميها بثنائية العقل العملى — على نحو ما أشرنا من قبل ، والسلطة التى اهتم بها « بطلر » قد بدت فى نظر « سدچويك » سلطة العقل ، وتحت تأثير « بطلر » تخلى « سدچويك » عن مذهب اللذة السيكولوچى ، وشعر بضرورة الاعتراف بوجود دافع مجردٍ عن الهوى يحمل الإنسان على إتيان أفعاله ، هو دافع لا يتجه بالإنسان إلى تحقيق لذته ، لأنه يمتاز بالنزاهة والحياد[1] .

وقد رأى « سدچويك » عند إعادة النظر فى علاقته بالمذهب الحدسى ، أنه حدسيٌ إلى حد الاعتراف بأن القاعدة العليا التى توجه الإنسان إلى تحقيق سعادة المجموع ، يجب أن تقوم على حدس خلقى أساسى ، وعندما أراد أن يقيم مذهبه فى المنفعة العامة احتاج إلى بديهية أولية axiom تقول إن الإنسان

(١) Cf. Butler's Three Sermons on Human Nature (1934) مع مقدمة الناشر وتعليقاته .

العاقل مطالَبٌ بأن يقصد بتصرفاته إلى سعادة المجموع ، وقد وجد هذه الأولية فى كتابات الحدسيين الأُوَل من الإنجليز — من أمثال هنرى مور + ١٦٨٧ H. More وصمويل كلارك + ١٧٢٩ S. Clarke ، ولكنه لم يمض مع المتطرفين من الحدسيين إلى حد التسليم بضمير الرجل البسيط على النحو الذى ذهب إليه بطلر .

وكان القانون الوحيد الذى أراد اعتباره قانوناً عاماً ، هو أن الناس يجب أن يتجهوا بأفعالهم وتصرفاتهم إلى ترقية سعادة المجموع ، ومن هنا اعتبر سدجويك نفعيا على أسس حدسية ، وكانت الأوليات أو المبادئ الواضحة بذاتها التى سلم بها آخر الأمر هى : مبدأ التبصر (المتضمن فى مذهب الأنانية العقلى) ومبدأ العدالة أو الإنصاف والقسط ومبدأ الأريحية العقلية أو الإحسان (وهو الأساس المنطقى لمذهبه فى المنفعة العامة) وبدا له أن الفهم المشترك بين الناس يبدو كمجموعة قواعد تتجه إلى ترقية السعادة العامة من غير مبادئ واضحة بذاتها إلا تلك التى تكون على اتساق كاملٍ مع النفعية العامة ، أما التعارض بين مذهب النفعيين ومذهب الحدسيين فمرده فيما يبدو إلى سوء الفهم ، وتأدى به منطق مذهبه إلى مذهب التأليه Theism ، ومن هنا كان اتفاقه مع بطلر

« وكانت » وقد انتهت به معاودة البحث فى منهج النفعية إلى تبين سوءاتها ، فلاحظ أن الاهتداء بالحساب النفعى يسلم فى كثير من الحالات إلى الضلال ، ولهذا كان كلفا بالاسترشاد بالفهم المشترك بين الناس والاهتداء بميلهم إلى تنمية السعادة العامة(١) .

من هذا نرى أن تقدير قيمة الفعل الأخلاقية — وهو مبدأ التبصر — يتطلب الاستعانة بمبدأين فطريين لا يقومان على أسس لذية ، أى لا يُستمدان من تجربة اللذة والألم ، هما مبدأ العدالة ومبدأ الأريحية الذى يقضى بصنع الجميل للآخرين ، ولكن الأصل فى المذهب اللذى أنه لا يعترف بوجود قوة فطرية فى الإنسان تمكنه من إدراك المبادئ الخلقية بالحدس ، وتيسر له إيثار فعل على آخر ، لأن هذا هو موقف العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — أما اللذيون والنفعيون فيعتقدون أن من المستحيل تقدير قيمة الأفعال من الناحية الأخلاقية بغير الرجوع إلى نتائجها ومعرفة مدى ما تثيره من لذة أو ألم(٢) .

ومع هذا نلاحظ أن بنتام مع تمسكه بالمنفعة الشخصية

---

(١) (١٩٣٩) Sidgwick's, History ص ٢٩٩ — ٣٠١ فى الجزء الذى أضافه للكتاب A.G. Widgery .

(٢) Sen, op. cit., p. 138-85 .

نصح الفرد بألا يقنع بمراعاة لذاته وآلامه الشخصية ، وألا يركز اهتمامه فى ذاته حتى ينظر إلى الآخرين كأدوات لتنمية سعادته وتحقيق مصالحه ، وأوجب « مل » أن يعدل الفرد حتى يلتمس لذّات الآخرين بنفس الروح التى ينشد بها لذاته الخاصة . . . أما « سدچويك » فقد سلم — مع مبدأ التبصر — بمبدأى العدالة والأريحية باعتبارهما مبدأين فطريين يدرَك صوابهما حدسيا أو عقليا .

كان مذهب اللذة السيكولوچى يقول إن اللذة خير لأن جميع الناس « يرغبون » فى تحصيلها ، فقال مذهب اللذة العقلى : ينبغى أن يرغب الناس فى تحصيل اللذة حتى ولو لم تكن فى الواقع مرغوباً فيها ، إن اللذة غاية الحياة الخلقية وهى الخير الأقصى أو المرغوب فيه ، ولكنها لذة من نوع خاص قد لا تتوافر فيه صفة الكم الذى يبرر عند البعض أفضليتها ، إنها خير الحياة كلها ، لا خير اللذة الحاضرة ، وهى خير المجموع لا خير الفرد ، إنها الخير الأسمى ، ومع أن هذه الغاية حسية إلا أن مبادئ توزيع اللذة — وهى التبصر والعدل والإحسان — يحددها العقل ولا تنتهى إليها التجربة ، إنها مبادئ فطرية واضحة بذاتها

حسبنا هذا عن مذهبه ولنقف عنده قليلا .

مناقشة مذهبه :

محاولة التوفيق بين مذهب الحدسيين والعقليين من ناحية ، ومذهب المنفعة العامة بواقعيته وحسيته من ناحية أخرى ، كانت صدى لروح العصر الذى عاش فيه سدچويك ، وظهر فيه أعظم تعارض — شهدته إنجلترا طوال حياتها — بين النزعة الروحية والنزعة المادية ، أو بين اتجاه الحدسيين واتجاه الحسيين — كما عرفنا فى صدر هذا الفصل ، والتقاء الضدين أمرٌ ميسور لأن بينهما وحدةً مشتركة تجمع بينهما — كما قلنا فى الفصل الذى عقدناه عن « مل » ، وإذا كانت النزعة العقلية قد دلفت مقنّعة متنكرة إلى مذهب الحسيين على يد « مل » — بغير قصد ولا وعى — فقد أتم سدچويك مزجهما واعياً مدركا .

ولكن مذهبه لم يسلم من النقد ، وكان طبيعياً أن يضيق به العقليون والحسيون من الأخلاقيين ، وكان أظهر ما بدا لهم من مآخذه :

موقفه من اللذة أولا ، ليس من السهل علينا أن نسلم بأن اللذة هى الخير المطلق ، إذ ليس للذة قيمةٌ فى ذاتها ، إنها إحساس

---

(١) ibid, p. 200 .

بالقيمة ، والدعوة إلى تحقيق أكبر مقدار من اللذة لأكبر عدد من الناس ، قد بشرت بها كثير من مذاهب الأخلاقيين على نحو ما عرفنا من قبل ، ولكن التعديل الذى أدخله على تفسيرها «سدچويك» جعل من العسير اعتبار مذهبه نفعيا أو لذيا ، لأننا عندما نستفسر عن السبب الذى من أجله تكون غاية الفعل الإرادى «تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس» يجيب سدچويك على ذلك بأن العقل يقتضى أن تكون هذه هى غاية السلوك الإنسانى ، بهذا خرج « سدجويك » من الورطة التى وقع فيها بنتام ومل وغيرهما من النفعيين ، ولم يوفقوا إلى النجاة منها بفشلهم فى تفسير العلاقة بين المنفعة الفردية ومنفعة المجموع ، على أن سدچويك أنقذ نفسه من هذه الورطة بإجابته السالفة ، إلا أنه تخلى بهذه الإجابة عن موقفه اللذى أو النفعى . ! لماذا يجب أن يعمل الإنسان لصالح المجموع وأن يجاهد لتحقيق سعادة الآخرين ؟ لأن هذا هو ما يقتضيه هذى العقل ، لا لأن قانون وجوده كإنسان يوجب ذلك ، لم تعد اللذة قوام الأخلاقية ، إن أساس الأخلاقية قائم فى الإنسان نفسه(١)

وقد كان طبيعيا أن يعرض جرين + ١٨٨٢ T.H. Green

(١) D'Arcy, op. cit., p. 245-46

— منشىء المثالية الجديدة عند الإنجليز — انقد سدچويك فى موقفه من الخير الأقصى ، إذ كان من رأيه أن الكمال الإنسانى والخير الأقصى شيء واحد ، هو « حالة شعورية مرغوب فيها ، وإن لم تكن مجرد حالة من اللذة ، أما « سدچويك » فقد كان — كما عرفنا — يرى أن اللذة هى الشعور الذى ينبغى أن يرغب فيه الإنسان ، ومذهبه فى اللذة العامة يقوم على أن العقل يرى أن الخير الأقصى هو اللذة أو هو هذا الشعور المرغوب فيه ، فاللذة عنده هى التى يقضى العقل بأن تكون مثاراً لرغبة الإنسان ، وإذا صح هذا كان مجمل نظريته : أن العقل يرى أن الخير الأقصى هو الشعور الذى يقضى العقل بأن ينشده الإنسان ! هذا هو الدور المنطق فى نظرية سدچويك ، العقل يحدد فكرة الغاية ، وهذه الغاية يجب أن تكون بحيث ترضى العقل! هذا تحصيل حاصل ، وقد يمكن تفاديه إذا عرفت الغاية بأنها لذة الكائنات الحساسة ، ولكن ما مبررات الظن بأن هذه الغاية سترضى العقل ؟ إن اللذة هى الشعور الذى ينبغى أن يرغب فيه الإنسان الناطق لنفسه ، إذا كانت حالةً شعورية يتمناها الإنسان ، لاستحال أن تكون لذة ؛ ويرى جرين أن الإنسان الناطق إذا التمس غايةً ما ، وجب أن تكون تحقيقاً لِذاته ولذوات الآخرين ، ومن ثم فإن

فإن كمال الإنسان أو خيره الأقصى يصبح حياةً شاعرة ينبغي أن تكون مثاراً لرغبة الإنسان ، إنها حياة لاذة ولكن الإنسان لا يطلبها باعتبارها لذة .

ثم هل يصلح مذهب اللذة العامة — الذى بشر به سدجويك — لأن يكون مرشداً للإنسان فى الحالات الاستثنائية ؟ يبدو أن الجواب بالسلب ؛ بل قد يتنافى المذهب مع الدعوة للتضحية لأنها تتضمن على الدوام فقدان نوع من اللذة من أجل توقع لذة مقبلة غير مؤكدة ، قد يسلمنا هذا وغيره إلى القول بأننا فى الحالات القليلة التى يمكننا فيها الالتجاء إلى الفلسفة للاسترشاد بهديها ، نرى فيما يقول جرين أن المذهب الذى يعتبر الخير غاية فى ذاته ، أكثر نفعاً وأقل خطراً من مذهب سدجويك فى اللذة العامة(١) وهو الذى يعتبر كل خير وسيلةً مؤدية إلى اللذة ، لأن اللذة هى وحدها الخير فى ذاته !

حسبنا هذا تعليقاً على ما انفرد به سدجويك فى مذهبه النفعى من خصائص وسنعود إلى مناقشة الجانب المشترك بينه و بين غيره من النفعيين فى آخر فصل فى هذا الكتاب .

(١) T.H. Green, Prolegomena to Ethics, 460-85 (الطبعة الرابعة) .

الفصل الرابع

النفعية العملية (البرجماتية)

چون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٢)

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية — علاقة هذا المذهب بالحياة عامة — موقف العمليين عامة من الأخلاق — موقف وليم چيمس من الدين والأخلاق — موقف چون ديوى من الأخلاق — تعقيب .

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية :

كانت أظهر صور النفعية فى أواخر القرن الماضى نفعية الحدسيين كما بدت عند هنرى سدچويك + ١٩٠٠ ، ونفعية التطوريين كما تمثلت عند هربرت سپنسر + ١٩٠٣ ، وفى النصف الأول من قرننا العشرين تفرعت النفعية وجرت فى قنوات شتى أضعفت تيارها كما سنعرف فى الفصل التالى ، ولكن فرعاً من هذه النفعية المعاصرة قد انتصر له طائفة من الفلاسفة الأمريكيين بوجه خاص ، عرفوا كيف ينفثون فيه القوة والحياة ، هذا الاتجاه الجديد فى النفعية قد ساير التطورية فى التماس العمل

المثمر ، والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية ، وخالفها فى اعتبار المعانى العقلية تعبيراً عن مطالب الكائن الحى غايته حفظ حياته ومساعدته على التطور إلى الكمال ، كما خالف الحدسيين والعقليين فى اعتبار هذه المعانى مبادئ كلية ضرورية ؛ وإذا كان التطوريون من أمثال سپنسر قد ردوا هذه المطالب إلى أثر البيئة فى الكائن الحى ، فقد عكست هذه النفعية المعاصرة هذه الآية وردّت البيئة إلى أثر مطالب الكائن الحى ومطامحه ؛ وكانت الغاية التى تختفى وراء هذا كله هى المنفعة المثمرة ، ومن ثم كانت نظريات العلم فى نظر العمليين مجرد فروض واحتمالات ، معيار الصدق فيها هو مدى ما يحققه الغرض من وجوه النفع العملى ، ومن هنا جاز فى منطق هذه النفعية أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق الكثير منها فى وقت واحد متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة ، أما الحق لذاته والباطل لذاته — بصرف النظر عما يترتب عليهما من وجوه النفع أو الضرر — فحديث خرافة !

علاقة المذهب بالحياة العملية عامة :

تجلت هذه النفعية الموغلة فى المذهب العملى « البرجماتزم » فى أمريكا بوجه خاص ، وتعزى الخصائص التى تميز هذا المذهب

إلى پيرس C. S. Peirce + ١٩١٤ وشـيلر F.C.S. Schiller + ١٩٣٧ ووليم چيمس W. James + ١٩١٠[١] وإلى الأخير تنسب بعض المعالم العامة التى تميز التفكير الأخلاقى وإن كان چون ديوى J. Dewey + ١٩٥٢[٢] هو الذى فصّل فى بيان موقف البرجماتزم من الأخلاق كما سنعرف بعد قليل .

بل كان وليم چيمس شديد الإعجاب بسلفه « چون ستورت مل » أكبر أعلام النفعية التقليدية ، حتى أهـدى كتابه « البرجماتزم » إلى ذكرى مل الذى أخذ عنه وضوح العقل البرجماتى لأول مرة ، وتخيل أنه لو كان حياً إلى عهده لـكان قائد هذه الحركة العملية !

وقد اعتبر چيمس مذهبه العملى نظريةً إبستمولوچيةً فى ماهية الحق ، ومنهجاً فلسفياً لإقرار الحقيقـة واتفاق الرأى بصددها[٣] كان أتباع المـذهب الصورى أو النزعة المنطقية من

---

(١) W. James Pragmatism, A New name for some old ways of thinking ، وهو مترجم إلى الفرنسـية مع مقدمة للفيلسوف برجسون Bergson ومع ذلك يعترف چيمس فى تمهيد كتابه بأنه لا يحب اسم « البرجماتزم » ولـكن أوان تغييره قد فات !

(٢) لها أنصار أظهرهم شيلر فى الجزيرة البريطانية ولورى Le Roy فى فرنسا وپاپينى Papini فى إيطاليا ... ولـكنها لم تمد جذورها وتمـكن لنفسها إلا فى الولايات المتحدة .

(٣) انظر فى تصوير هـذا المذهب كنهج ونظرية ، وفى شرح =

الرياضيين والمناطقة يرون أن الحق معنًى مطلقٌ يقوم مستقلا عن تجارب الإنسان ، أو صفةٌ عينية تقوم فى الموجودات مستقلةً عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده ، فرفض المذهب العملى هذا التصور وأنكر إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة ، واعتبر الحقيقة اختراعَ شىء جديد وليس اكتشاف شىء موجود ، ومقياسها يقوم فى مدى نفعها فى دنيا العمل ، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج ، من هنا وجب أن يُسَخر العقل فى تيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته وألا يشغل نفسه بالبحث فى حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقّق البحث نفعا ، بل أوجب على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التى تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لصالح الإنسان ، ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد التجربة بفائدته عقلياً وعملياً ، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل النظرى ؛ إن الفكرة الصادقة هى التى تعمل بنجاح فى تجاربنا فى الحياة ، إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحةً بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكيننا

= دلالته ومغزاه كتاب جيمس السالف الذكر فى المحاضرة الثانية : « ماذا يعنى مذهب البرجماتزم » (ص ٤٣ — ٨١) من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٤٣ .

من السيطرة على الأشياء ، إن الفكرة خطةٌ للعمل أو مشروع له ، ومحك الصواب والخطأ هو القيمة الفَوْرية في تجارب الحياة .

يقول چيمس : « إن التفكير هو أولا وآخراً ودائما من أجل العمل » و « الحق ليس إلا التفكير الملائم لغايته ، كما أن الصواب (الخير) ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك » .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقية فان المذهب العملي لا يتردد في قبولها واعتبارها صادقة متى كانت مُفْضيةً إلى نفع يتحقق في حياة الإنسان !

وإذا مضينا في هذا الجو تيسر لنا استخدام هذا المذهب منهجاً للقضاء على النزاع بين الفلاسفة بصدد الحق ، إننا نلجأ عند اختبار القضايا المتضادة إلى نتائجها العملية في دنيا الواقع ، فالمفيد منها صائب ، وما لم يترتب عليه نفع في تجار بنا فهو خطأ — وإن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية ! وعن هذا صدر مذهب الذرائع أو التجريب عند « چون ديوى » فاعتبر المعرفة بدوره أداةً لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فالمعرفة وظيفة من وظائف الكائن الحي ، وهي تبدو في صورة فرض يقدم حلا لمعضلة ، وبمقدار نجاح الفرض أو إخفاقه في حل الإشكال يكون مبلغ

صدقه أو مدى بطلانه ، ومن هنا سمى مذهبه بمذهب الذرائع ، وهكذا نرى أن الأفكار وقائع يقدمها العقل ليستكمل بها وقائع التجربة ، ولهذا وجب أن يختبرها العقل ويتخير منها أصلحها أو أنفعها للإنسان ، كما يتخير الصانع آلات أو أجهزةً يختار من بينها حراً أنفعها لأداء غرضه ، ومن أجل هذا كانت نظريات العلم فروضاً احتمالية أو ترجيحية وليست معرفة يقينية ، وهكذا انصرف العمليون عن البحث فى المبادىء الأولى والعلل البعيدة إلى النظر فى ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها فى دنيا التجربة ، وتركوا النظر إلى العمل ، والماضى إلى المستقبل[1] .

موقف العمليين عامة من الأخلاق :

وفى ضوء هذا الجو العقلى المشبع بالنفعية الخالصة صدر موقف العمليين من الأخلاق ، فيقاس الخيرية والشرية فى مجال الأخلاق هو نفسه معيار الحق والباطل أو الصواب والخطأ فى مجال المعرفة ، هو منفعة الإنسان ، وقد اتفق العمليون مع السوفسطائية فى رد القيم إلى الإنسان ، ولكنهم خالفوا السوفسطائية فى جعل الإنسان وليس الفرد معيارَ هذه القيم ، فقصدوا بهذا التجربةَ الإنسانية ، وهى تجربة تصطبغ فى نهاية المطاف بصبغة اجتماعية .

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ١٨٥ وما بعدها .

هذا إلى أن العمليين قد صنفوا المنافع فكان منها العليا ومنها الدنيا ، وفى ضوء هـذه التفرقة — ميزوا بين قيم الأفعال وفق اختلافها فيما يترتب عليها من وجوه النفع .

إن الخير فى نظر العمليين هو الحل الموفق لـكل ما يعوق اضطراد التقدم الاجتماعى ، والصواب هو الذى يساهم فى حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم فى مختلف صورها — خلقية كانت أو منطقية أو جمالية أو اقتصادية ... تعتبر فى نظر العمليين — من دعاة البرجماتزم — نسبية تتوقف على الأغراض التى تهدف لتحقيقها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات قيمة فى ذاتها ، هى الخيرات بوجه عام ، من هنا تحددت نظرتهم النفعية للقيم الأخلاقية خاصة ولغيرها من القيم بوجه عام ؛ وشبيه بهـذا موقفهم من العقيدة الدينية ، لا يعتنق العقليون ديناً إلا متى أخضعوه لنقد النظر العقلى واطمأنوا بعد هذا إلى صوابه ، وكثير من المفكرين يرون أن إيمان الناس بالعقيدة الدينية ، واستمرار قيام هذا الإيمان فى نفوسهم ، هو الدليل على صدق هـذه العقيدة ولو لم يجد العقل النظرى دليلا منطقياً مساغاً على صوابها ، أما العمليون — من أهـل البرجماتزم — فإنهم يرون أن الدليل على صدق عقيدة دينية ما ، يقوم فى وجوه النفع الذى يترتب على الإيمان

بها ؛ إن التجربة التى تكشف عن المنفعة أو عدمها ، هى محك الصدق والزيف ، ومقياس الحق والباطل ، ومعيار الخير والشر .

موقف وليم جيمس من الدين والأخلاق :

وقد نشر وليم چيمس كتابه « إرادة الاعتقاد » عام ١٨٨٦ ثم نشر كتابه عن « مذهب البرجماتزم » عام ١٩٠٧ وفيه فصّل ما أجمله فى كتابه الأول ؛ صرح فى « إرادة الاعتقاد » بأن ماهية الخير تقوم فى مجرد إشباع المطالب الإنسانية ، وتحققُ الخير إنما يكون بالنجاح فى تجربة من تجارب بنا فى الحياة ، ويرى چيمس أننا كثيراً ما نضطر فى حياتنا إلى إتيان أعمال لا يكون لدينا أساس نظرى يبررها ، بل إننا حين لا نأتى عملا يجىء توقفنا عن العمل نتيجةً لحكم نصدره — وقد لا يجد له العقل النظرى مبررا — وفى هذا الباب تدخل المسائل الدينية فيما يقول چيمس ، فإن من حقنا أن نعتنق عقيدةً لا يحملنا على اعتناقها تفكيرنا النظرى المجرد ، وقد سبق إلى هذا الرأى چان چاك روسو[1] وإن كان فى تفسيره عند چيمس طرافة .

وواجبنا الخلقى الذى يقضى بأن نتمسك بالحق يتألف من

(١) هاجم روسو العقل وكل ثمراته من علم وفلسفة وفن ، فكان طبيعيا أن يقيم التدين على غير العقل .

قاعدتين متعادلتين هما : « اتبع الحق » و « تجنب الباطل » ولكن الفيلسوف الشاك يكتفى بتجنب الباطل فيفوته الاعتقاد بحقائق هامة يعتقد فى صحتها الرجل الأقل حذرا ، هب أنى لقيت رجلا غريباً فى قطار فقلت لنفسى : أترى أن هـذا الرجل هو على ماهر ؟ فإذا قلت ما يقوله الشاك فى هذا الصدد ، وهو أنى لا أدرى إن كان تكهنى صحيحاً أو غير صحيح ، كنت على التحقيق قد منعت نفسى من أن أعرف أى معلومات صحيحة عن اسم هذا الرجل ، أما إذا رأيت أن أعتقد بأن هذا هو اسمه ، لكانت أمامى فرصة يحتمل أن يتحقق فيها أنى كنت على صواب فيما اعتقدت ، فالشاك — فيما يقول چيمس — يخاف أن يُخدع أو يُضلّل أو يغرّر به ، وعن طريق هذا الخوف يفقد العلم بحقائق هامة ، ويضيف چيمس مستفسراً : أى دليل يمكن تقديمه على أن انخداع الإنسان « بالأمل » فى أن يعرف حقاً ، أسوأ بكثير من انخداعه عن طريق « الخوف » ؟ .

من هنا كان اعتناق الإنسان لدين على أمل أن يكون حقاً (أى مفيداً نافعا) أفضل من رفض اعتناقه مخافة أن يكون زائفاً باطلا .

كان چيمس يهتم بالعقيدة الدينية باعتبارها ظاهرة إنسانية ،

وهو يريد أن يحقق للناس السعادة ، فإذا كان اعتقادهم بوجود الله كفيلا بتحقيق سعادتهم ، وجب أن يعتقدوا فى وجوده ، وإذا أثبتت التجربة أنه يكفل سعادتهم كان هذا الاعتقاد حقاً ، حتى ولو عجز العقل النظرى عن أن يقيم الدليل المنطقى على أن هذا الاعتقاد حق[١] .

حسبنا هذا عن موقف چيمس ، فإنه لم يهتم كثيراً بالمشكلة الأخلاقية ، وإنما احتلت هذه المشكلة مكان الصدارة فى فلسفة چون ديوى[٢] ومن ذهب مذهبه من أمثال چيمس تفتس[٣] J. J. Tufts وميد G. H. Mead وغيرهما من المعاصرين ، فلنقف عند ديوى قليلا :

موقف جون ديوى من الأخلاق :

أبان « ديوى » عن مذهبه الأخلاقى البرجماتى فى سلسلة من الكتب وضع بعضها فى صدر حياته الفلسفية ، أظهرها

---

(١) قارن Bertrand Russell, op. cit., p. 842-3 & 852 .

(٢) ولد عام ١٨٥٩ ومات فى يونيه من عام ١٩٥٢ وكان أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا .

(٣) ولد عام ١٨٨٢ ولا يزال — فيما نعلم — أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو .

« خلاصة نظرية نقدية فى الأخلاق » ١٨٩١ وفيه أبان عن اعتقاده — الذى ينحدر إلى هيجل — فى اتفاق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع ، وكتابه « دراسة علم الأخلاق » ١٨٩٧ وكتاب « الشروط المنطقية لدراسة الأخلاقية دراسة علمية » (١٩٠٣) وفيه أنكر المحاولة التى قام بها الأخلاقيون منذ أيام الإغريق لاكتشاف غايات خلقية عامة ثابتة لا يحدها زمان ولا مكان. وفى كتاب « علم الأخلاق » الذى اشترك فى وضعه مع « جيمس تفتس » وكتاب « الطبيعة البشرية والسلوك » ١٩٢٢ ثم فى « نظرية التقويم » ١٩٣٩[1] وغير هذا من أبحاث ومقالات .

صرح « ديوى » بأن مهمة العقل ليست التوصل إلى المعارف أو كشف الحقائق ، إنه أداة لترقية الحياة ، والتفكير وظيفته خدمة الإنسان ، إنه خطة لمواجهة إشكال ؛ وفى فلسفته خاصة تأكدت قيمة النتائج الاجتماعية والفردية للأفعال الإنسانية باعتبارها مقياس الخير والشر ، ومعيار الصواب والخطأ ؛ إن الخير هو الذى يخدم

---

(١) كتبه بالترتيب : Outline of a Critical Theory of Ethich، ثم The Study of Ethics و Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality وكذلك Ethics (الشطر الثانى والأجزاء الأولى من الثالث من وضع ديوى) و Human Nature and Conduct، و Theory of Valuation .

غايات الجماعة ومطالب الفرد فى الجماعة ، والأخلاق عنده تعتبر الفرد غايةً فى ذاته وليس وسيلة إلى تحقيق غاية ، و باهتمامنا بكل فردٍ نهتم برفاهية الجماعة التى يعيش فى ظلها هذا الفرد ، وصالح الفرد من الناس كوحدة اجتماعية هو المقياس الأقصى للخير والشر ، لأن ما يُغنى حياة الفرد ويخصبها لابد أن يساهم فى إثراء حياة الجماعة و إخصابها ، إن الفردية — فيما يقول ديوى — نتاج اجتماعى ، ولا أحد يتميز بالفردية الصادقة ما لم يكن عضواً فى جماعة .

وعلم الأخلاق فى رأيه ليس علماً نظريا مجرداً ، و إنما هو جزء من الحياة متمم لها ، إن ديوى لا تروقه الفلسفة العامة التقليدية لأنها تجعل العقل متفرجا عاطلا وظيفته مجرد التأمل فى الحياة ، و يضيق بالفلسفة الخلقية التقليدية لأنها إما أن تجعل علم الأخلاق تحليلا صوريا بعيداً عن الحياة العملية ، أو ترده فى آخر أمره إلى مجموعة من نتائج يُعِدها علماؤه للناس وهى أبعد ماتكون عن مجرى الحياة ومطالبها ، مع أن الأخلاق النظرية تقوم على النقد والتفكير فى غايات إنسانية تغرى بالعمل وتدفع إلى النشاط ومن ثم تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وجهاد ونشاط ، وبهذا يصبح من الضلال حصرها فى مَثَل أعلى واحد أو فى مجموعة من

المفهومات الخلقية التي يتوقف بعضها على بعض من الناحية المنطقية

بل إن ديوى يرفض — مع چيمس — التسليم بموقف الوضعية المنطقية من الأخلاق ، إذ كان كارنب[1] R. Carnap وأير[2] A. J. Ayer ومن ذهب مذهبهما من أعلام الوضعية المنطقية يستبعدون الأخلاق المعيارية من نطاق العلم ، لأن قواعد الأخلاق ومبادئها ليست قضايا علمية يمكن التثبت من صحتها بالتجربة ، إنها لا تشير إلى شيء موجود بالفعل فى عالم الواقع حتى يتيسر التثبت من صحتها بالالتجاء إلى التجربة ، و إنما هى عبارات لا تحتمل صدقا ولا كذبا ، لأنها مجرد أوامر فى صيغ لغوية مضللة ، أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، ومن هنا تعذر وصف الأحكام الخلقية بالصدق أو بالكذب ، فهى كلام فارغ أشبه ما يكون بثرثرة الطفل يعبر بها عن دوافعه دون التعبير بها عن معان معقولة ، إنها تعبر عن الوجدانات بحروف ، فهى أشبه ما تكون بقول المتألم : أواه[3] ؟!

---

(١) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً فى جامعة فينا ثم أستاذاً فى جامعة براغ ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة فى جامعة شيكاغو منذ عام ١٩٣٦ ولما يزل بعد .

(٢) أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة لندن (University College) وهو الذى يتزعم الآن التبشير بالوضعية المنطقية فى انجلترا .

(٣) A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, ch. VI.

وكان الأستاذ « دِنجل » A. Dingle قد ألقى محاضرة عن العلم والأخلاق ، أمام المجلس البريطانى لشئون الصحة الاجتماعية (نشرتها مجلة Nature ج ١٥٨ الصادر فى ١٠/٨/١٩٤٦) قال فيها مؤيداً الوضعية المنطقية : إن المسائل الخلقية لا تكون صادقة إلا خارج نطاق البحث العلمى ، لأن بين العلم والأخلاق حاجزاً منيعاً ، إذ يقوم العلم على العقل والتجربة ، أما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، و ينتهى بنا هذا إلى أن نستفسر عن الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق ، ولا يزال الأخلاقيون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين فعلين ؟ و يقول الأستاذ دنجل فى إجابته على هذا السؤال : ليس لدىّ حلّ أقدمه !

بهذا الشك واليأس واجهت التجريبية المنطقية مسائل الأخلاق ، أما البرجماتزم كما صورها «چيمس» و « ديوى » فقد رفضت هذا الرأى اليائس وصمدت لمواجهة الموقف ، يشهد بهذا چيمس فى كتابه الذى يوحى عنوانه « إرادة الاعتقاد » بمغزاه فى هذا الصدد . يقول إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية موضوعية للحقيقة الموضوعية ، ولـكن هـذا لا يهم ! إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التى تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه !

وترفض البرجماتزم التسليم برأى التجريبية المنطقية الذى قررت فيه أن الأحكام الخلقية لاتحمل معنى ، لأن جميع الأفكار فى نظر العمليين أساسٌ للعمل ، وهى صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تحقق من منافع ، ولئن كانت البرجماتزم — كغيرها من صور المذاهب الوضعية — تنكر إمكان قيام علم للأخلاق يتضمن مبادئ عامة مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، ويستند إلى أسس عقلية موضوعية ، إلا أنها توصى بإرادة الاعتقاد فتنتهى بهذا إلى التوكيد الأعمى لكل ما يظن الإنسان أنه يعين على أداء ما يسميه « جيمس » . واجبنا العام نحو كل ما يفيد(١) .

ويسير « ديوى » فى هذا التيار نفسه ، فيرد خيرية الاعتقاد أو شريته إلى النشاط الذى يبعثه فيمن يدين به ، ومن ثم تتوقف خيرية المعتقدات على ما يترتب على التمسك بها من نتائج ، إنها أحداث فى الماضى ، لا تكون خيراً ولا شراً بالقياس إلى وجود هذه الأحداث أو عدم وجودها ، وإنما تحدِّدُ خيريتَها أو شريتَها آثار الإيمان بها فى حياة الإنسان .

---

(١) M. Cornfortk, In Defence of Philos., Against Positivism and Pragmatism, (1950), p. 251-58. وانظر توفيق الطويل « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » ص ٥٩ وما بعدها .

ورأى « ديوى » فى معرض رفضه لموقف الوضعية المنطقية من الأخلاق ، أننا إذا سلمنا جدلا بأن التعبير عن القيم مجرد انفعال أو تعبير عن أمر ، ما حال هذا التسليم دون النظر فى هذه القيم (الخيرات) لمعرفة ظروفها ، وللإلمام بنتائجها وآثارها فى الحياة الإنسانية ، إن هذا وحده هو المهم !

ورفضه لموقف الوضعية المنطقية ليس معناه التسليم بموقف خصومها من الحدسيين والعقليين ممن اعتبروا القيم ماهيات تدرك أوليا بالحدس ولا تحتمل التعريف ، فإن الذى يعنينا فى نظر ديوى هو التقويم الذى يتصل بتجربتنا فى الحياة .

ولا تروق ديوى مذاهب الأخلاقيين الذين يردون الأخلاقية إلى إشباع رغبة شخصية أو تحقيق مصلحة فردية ، وإن كان يرى أن القيم تظهر على الدوام متصلة برغبة أو مصلحة ، إلا أن الخير عنده لا يقوم فى إشباع رغبة مباشرة ، بل يقوم فى حل الموقف كله ، ولا يكفى أن يشبع الدافع الحاضر وحده ، بل لا بد فيه من أن يشبع الحافز على رغباتنا التى ننتهى إليها آخر المطاف ، ومن هنا استوعب الخير الحاضر والمستقبل معاً ، وهذا التقويم بأحكامه التى تعبر « عما ينبغى أن يكون » يتصل بالواقع اتصالا وثيقا ، وينصب على الغايات عن طريق الوسائل المؤدية إليها ، ابتغاء منفعة الإنسان ، ومن الضلال أن تعمد الأخلاق إلى وضع

غايات بعيدة عامة ، بل إن التقويم يدور حول معرفة الوسائل التى لا غنى عنها للعمل الناجح الموفق ، من هنا تتصل القيمة (أى الخير) بكل ما يُرَقى أساليب العمل ويهذب أسباب النشاط ، وبهذا يصبح الخير خُطةً يراد بها تخليص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مقلق ، وترتبط قواعد الأخلاق على الدوام بالمواقف التى نعالجها ، ومن ثم لا توضع مقدما وتكون عامة مطلقة — كما ذهب الحدسيون والعقليون من فلاسفة الأخلاق — بل تتغير بتغير ظروفها وأحوالها ، ولا تكون المثل العليا أوامر قصوى ، بل تصبح أداةً لمواجهة موقف ، أو مشروعا لحل إشكال ، إنها تزوّدنا بأسباب الخلاص من ورطة أو مأزق ، وبذلك تحقق الخير فى حياة الإنسان[1] .

تعقيب :

ذهب العمليون إلى أن المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية متى ثبتت منفعتها فى دنيا الواقع ، فسيّان بعد هذا أن تصمد لنقد العقل المحض أو تنهار أمامه ، إن قيمتها مصونة طالما أثبتت التجربة منفعتها فى حياتنا الدنيا ، هذا الاهتمام بدنيا الواقع لفتة

(١) انظر T. E. Hill, Contemporary Ethical Theories, وكذلك S. E. Frost, The Basic Teaching of the Great Philosophers, (1942), p. 107 ff. (1950) Ch. X.

طيبة نحمدها لمذهب العمليين ، ولا سيما وأن مذاهب المحدثين من الفلاسفة منذ مطلع العصر الحديث تربط بين التفلسف والحياة العملية برباط وثيق ، وقد ساير المذهب العملى هذا الاتجاه بل أمعن فيه حتى توجّه بطابعه الغلاب .

ولكن بعض النقاد يرون أن هذا المذهب ينتهى بجعل المبادئ الأخلاقية والمعتقدات الدينية مجرد وهم خادع وضلال باطل ، فإن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره فى دنيا الواقع ، دون اكتراث بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة ، كان هذا الاعتقاد احتيالا وضلالا ، وقد عرض برترند رسل — شيخ الفلاسفة المعاصرين فى انجلترا — لنقد هذا الموقف فرأى أن قول العمليين إن « الاعتقاد بالله حق متى حقق للناس السعادة » قول أقرب إلى الإحسان والأريحية منه إلى التفلسف الصحيح ، إن هذا الرأى لا يقنع مؤمناً مخلصاً فى إيمانه ، لأن هذا المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى وجود موضوع لعبادته وإيمانه ، إنه لا يقول : إنى إذا آمنت بالله سعدت ؛ ولكنه يقول : إنى أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد ، فالسعادة فى نظره ليست علة إيمانه — ولو لم يكن لموضوع

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ١٩٧ — ٩٨ وكذلك ص ٩١ — ٩٣ .

إيمانه وجود — وإنما هى ثمرة الإيمان بمعبود لا يشك مؤمن فى وجوده ، إن الاعتقاد بوجود الله فى نظر المؤمن مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج ، وحين أعتقد أن طه حسين موجود ، لا يكون معنى هذا أن اعتقادى قائم على أساس أن لوجوده نتائج طيبة[1] .

ويعود « رسل » إلى مناقشة ديوى فى موقفه الذى أسلفنا بيانه فيقول : هب أن إنسانا قال لى : هل شربت قهوة فى فطورك هذا الصباح ؟ يستعين الرجل العادى على الإجابة على هذا السؤال بمحاولة أن يتذكر ما حدث ، أما إذا كان من أتباع « ديوى » فإنه يتريث حتى يتصور أولا أنه يعتقد أنه شرب القهوة فى فطوره ، ثم يرى ما يترتب على هذا الاعتقاد من نتائج — إن كانت له نتائج — ثم يعود فيتصور أنه يعتقد أنه لم يتناول قهوة فى فطوره ، ثم يرى ما يترتب على هذا الاعتقاد الجديد من نتائج — إن كانت له نتائج — ثم يأخذ بعد هذا فى الموازنة بين هاتين المجموعتين من النتائج ليرى أى الاعتقاد أدعى إلى الرضا وأجلب للاطمئنان ! وإلا اعترف بأنه لا يستطيع أن يجيب على هذا السؤال !

(١) Bertrand Russell, op. cit., p. 846 (فى الفصل الذى عقده على « وليم جيمس » .

بل كيف له أن يعرف نتائج اعتقاده بأنه شرب القهوة فى فطوره ؟ إذا قال إن النتائج هى كذا وكذا … وجب أن يعرف مدى خيريتها أو شريتها أن يختبرها بدورها عن طريق ما يحتمل أن يترتب عليها من نتائج ! وإذا تيسر ذلك ، كيف يحكم بأن نتائج اعتقادٍ منهما أدعى من نتائج الاعتقاد الآخر إلى الرضا والاطمئنان ؟

وينتهى رسل آخر الأمر إلى القول بأنه يخالف ديوى فى أن الأخير يعلق صدق الاعتقاد على نتائجه وآثاره ، أما « رسل » فيعلق قيمة الاعتقاد على علله وأسبابه ، إن ديوى يهتم بالمستقبل الذى يتثبت فيه من قيمة النتائج ، أما رسل فيعنيه الماضى الذى تَثْوَى فيه العلل ، من أجل هذا يعتبر الاعتقاد حقا أو يشبه أن يكون حقا إذا كان على اتصال — معقدٍ أحيانا — بعلله وأسبابه ، إن الماضى لا يمكن أن يتأثر بما نفعل ، ولهذا فإن الحق إذا تحدد بما حدث فى الماضى ، كان مستقلا عن إرادتنا فى الحاضر أو فى المستقبل ! أما إذا كان الحق يتأكد بنتائج المستقبل فإنه بمقدار قدرتنا على تغيير المستقبل يتغير الحق وفقاً لذلك[1] .

الرأى عندنا أن الخير — كالحق — مستقل عن الإنسان ، ومن ثم لا يختلف باختلاف العواطف والميول وسائر ما يصدر

(١) ibid., p. 858 فى الفصل الذى عقده على « چون ديوى » .

عن الذات ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أمسطحة هى أم كروية — لا ينهض دليلا على أن الأرض ليس لها شكل ! ولمبادئ الأخلاق قداستها بصرف النظر عما يحتمل أن يترتب عليها من نفع أو ضرر ، إنها خطاب موجّه إلى البشرية كلها — كمبدأ الواجب فى فلسفة كانت Kant — إن أخلاقية الأفعال الإنسانية تقوم على بواعثها ولا تتوقف على آثارها ونتائجها .

ولكن بعض المفكرين يرى أن فضل المذهب العملى على الفلسفة يشهد به توكيده للعلاقة بين النظر والعمل ، ومساهمته — مع غيره من مذاهب التجريبيين — فى المطالبة بوضوح التفكير ، ودراسة المسائل دراسة علمية ، وذلك بإلحاح أصحاب هذه المذاهب فى ضرورة اختبار الأفكار بمحك التجربة والعمل ، ولكن خصوم هذا المذهب يقولون إنه لا يؤكد وحدة النظر والعمل إلا لكى يدلل على أن الأفكار ليست إلا مجرد وسائل وأدوات ، وأن الحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ، وأن النظرية فى نظر العلم مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة ، إلى حد أن العلماء لا يجدون غضاضة فى أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات ، وإلحاح العمليين فى اختبار الأفكار بمحك التجربة ، ينتهى بتحويل الأفكار إلى مجرد « قواعد للعمل » .

وقد أغفل العمليون النظر إلى الأفكار باعتبارها محاولةً لوصفٍ دقيقٍ للعالَم المادى الموضوعى ، إنهم يُغفلون — بل ينكرون القول بأن الأفكار انعكاسٌ للحقيقة الموضوعية مستقلةً عن العقل ، فالفكرة تنشأ عن العمل وتُختبر به ، ولا تستطيع « البرجماتزم » أن تفسر هذا تفسيراً معقولا ، إنها لا تستطيع أن تفسر لنا حقيقة الفكرة ولا العمل ولا العلاقة بينهما ، لأنها تنكر موضوعية العالم الذى تعمل فيه التجربة وتنشأ عنه الفكرة[1] ، وإذا انهار الأساس الإپستمولوچى المذهب تداعى معه الأساس الذى أقاموا عليه مذهبهم الأخلاق .

ومع هذا فإننا نرى أننا إن تجاوزنا عن نقد المذهب فلسفيا وجدنا أن الناس قلما يخضعون المبادئ التى تُسيّر سلوكهم لمحك النقد ومنطق العقل ، وأن من الممكن أن يستريحوا لأثر المعتقد الدينى أو المبدأ الخلقى فى حياتهم ، من غير حاجة إلى النظر العقلى المحض ، وإذا تعذّر عليهم أن يتعقلوا معتقداتهم الدينية أو أن يمعنوا النظر فى مبادئهم الخلقية ، كان حسبهم أن يعتنقوها محاكاةً وتقليداً ؛ وهذا كلام يقال على الكثرة الغالبة من الناس ، ولا ينسحب على الصفوة الممتازة من المستنيرين — كما قلنا فى كتابنا عن « أسس الفلسفة » .

(١) Cf. Cornforth, op. cit., p. 236-38 .

الفصل الخامس

النفعية فى القرن العشرين

انتشار النفعية وسيادتها فى القرن الماضى — اضمحلالها فى القرن العشرين — أسباب اضمحلال النفعية فى القرن العشرين — أهم اتجاهات النفعيين واللذيين وآثارهم فى القرن العشرين .

انتشار النفعية وسيادتها فى القرن الماضى :

عرفنا من فصولنا السالفة كيف نبتت النفعية فى صورة لذة فردية عند الأبيقورية قديماً وهوبز ومن ذهب مذهبه فى مطلع العصر الحديث ، ورأينا كيف تحولت اللذة الفردية إلى منفعة للمجموع عند بعض الفلاسفة إبان القرن الثامن عشر على وجه التحقيق ، وكيف ازدهرت هذه النفعية وسيطرت على التفكير — الإنجليزى خاصة — إبان القرن التاسع عشر ، وتبينا السلطان الذى تهيأ للنفعية التجريبية حتى مات مل عام ١٨٧٣ ، وإن استمرت قائمة حتى مستهل القرن العشرين على يد تلامذته من أمثال الكسندر بين الذى مات عام ١٩٠٣ ، وعرفنا كيف احتلت النفعية التطورية مكان الصدارة فى الفلسفة الإنجليزية حتى مات

سپنسر عام ١٩٠٣ وليسلى ستيفن بعده بعام ، ورأينا كيف نهضت النفعية الحدسية واسترعت الأنظار بعد أن دعا إليها هنرى سدچويك الذى مات والقرن الماضى يستوفى أنفاسه .

وهكذا أقبل القرن العشرون وقد بلغت النفعية أوجها ، وتغلغلت فى شتى مجالات المعرفة البشرية وهيمنت على تفكير أهلها ، فماذا كان مصير هذا التراث النفعى فى الخمسين عاما التى انقضت من قرننا العشرين ؟

أغفلنا الإشارة إلى النفعية العملية البرجمانية التى نهض بالدعوة إليها فلاسفة أمريكا بوجه خاص ، لأن أكبر أعلامها « چون ديوى » قد مات فى صيف عام ١٩٥٢ ، ولما يزل كبار دعاتها — من أمثال چيمس تفتس وچورچ هربرت ميد — أحياء يرزقون — فيما نعلم —

اضمحلالها فى القرن العشرين :

ولكن مأساة النفعية فى القرن العشرين أنها افتقدت النفوذ الذى كان قد تهيأ لها فى القرن الماضى ، وانحسر سلطانها عن أكثر مجالات المعرفة التى كانت قد غزتها من قبل ، ولم نجد بين الفلاسفة المعاصرين — مع استثناء دعاة البرجماتزم فى أمريكا — نصيراً من طراز بنتام ومل وسپنسر وسدچويك .

كانت انجلترا — فيما عرفنا — مهد النفعية ومثوى دعاتها ، فلنستمع إلى شهود ثلاثة من أهلها فى القرن العشرين .

يقول مكنزى J. S. Mackenzie ١٩٣٥ + فى كتابه : « المدخل إلى الفلسفة الاجتماعية »[1] أن ليس ثمة ما يمكن أن يقال عن مذهب المنفعة العامة بعد ممات سدچويك عام ١٩٠٠ ، إذ لم تعد المنفعة بعده مذهباً سائداً ، فقد توقف نفوذها فى التفكير الأخلاق ، وإن كانت لا تزال الاتجاه السائد بين مفكرى الاقتصاد .

وتحدث « ألبى » E . Albee فى كتابه « تاريخ النفعية الإنجليزية »[2] عن كتاب سدچويك « مناهج علم الأخلاق » فصرح بأنه آخر تعبير عن النفعية التقليدية ، وإن كانت نفعيةً تختلف عن كل ما سبقها — وما عاصرها — من صور النفعية المعروفة .

بل صوّر الموقف السالف الذكر أحسن تصوير « چون پلامناتز » فى كتابه السالف الذى نشره لأول مرة عام ١٩٤٩ عن النفعيين من الإنجليز فقال : إن النفعية التى كانت إلى القرن

---

(١) أعيد نشره عام ١٩١٧ تحت عنوان المجمل فى الفلسفة الاجتماعية . Outline of Social Philosophy

(٢) Hist. of English Utilitarianism طبعة عام ١٩٠٢ .

الماضى أعظم مساهمة قدمتها الفلسفة الإنجليزية إلى التراث العقلى البشرى فى مجال الأخلاق والسياسة ، قد تحطمت حتى لم يعد جزء منها سليما ! ويزيد الموقف أسًى أنها لم تجد وارثاً يتلقى تراثها ويخلفها فى سيادتها على التفكير الأخلاقى والسياسى ، ليس فى إنجلترا اليوم مذهب يتمتع بمثل ما تمتعت به النفعية من سيادة فى الدوائر العقلية ، إن انجلترا اليوم تتألف من طوائف صغيرة يتشيع كل منها لنظرية ما — انحدرت إليها فى الأغلب والأعم عن فلاسفة أوربيين وليسوا من الإنجليز — وليس من بين هذه النظريات نظرية واحدة تهيأ لها ما تهيأ للنفعية من رواج وانتشار ، إن الإنجليز اليوم يعتنقون الديمقراطية ويتمسكون بالاشتراكية[1] ، ولكن الديمقراطية والاشتراكية اللتين تتحدث عنهما انجلترا فى عصرنا هذا ، ليستا مذهبين من مذاهب الفلسفة الخلقية والسياسية ، إن المبادئ التى استُمِدّتا منها يختلف بعضها عن البعض اختلافا بيّناً ملحوظا ، وليس فى انجلترا كلها مدرسة من فلاسفة الإنجليز الممتازين يعتنقون مذهباً واحداً ويزوّدون المستنيرين بأكثر الملاحظات التى تدور على ألسنتهم عند ما يدور

(١) فى الوقت الذى صدر فيه ذلك الكتاب (عام ١٩٤٩) كان العمال يتولون حكم انجلترا ، ولكن الواقع أن حزب المحافظين كان قويا ، حتى أنه عاد إلى الحكم بعد ذلك ، وهو خصيم الاشتراكية العمالية كما نعرف .

بينهم حديث عن الأخلاق والسياسة ، أما النفعيون فقد كانوا في انجلترا كما كان الماركسيون في ألمانيا منذ بضع عشرات من السنين ، كانوا أرباب التفكير في السياسة والاجتماع ، وقد شاعت أفكارهم وانتشرت على أوسع نطاق ، وإن لقيت من خصومها أقسى حملات ، لقد كان النفعيون في انجلترا أهل السياسة النظرية ، ولم يكونوا أقل وطنية وحبا لبلادهم من الماركسيين من الألمان . . . .»[1] .

هذا هو المصير الذي لقيته النفعية في وقتنا الحاضر في انجلترا التي اتفق المورخون على أنها كانت أخصب تربة في الأرض لإنبات النفعية ، وأصلح أجواء الدنيا لنموها ، وهذه هي شهادة شهود ثلاثة من أهلها .

وليس هذا هو حال الفلسفة الخلقية عامة إبان القرن العشرين ، فإن بعض مذاهب المعاصرين يقف مع أحسن المذاهب التي سبقته في صف واحد — فيما يقول « هِلْ » في مطلع كتابه الذي أصدره عام ١٩٥٠ عن الفلسفة الخلقية المعاصرة[2] .

---

(١) Plamenatz, The English Utilitarians, (1949), p. 145 .

(٢) T.E. Hill, Contemporary Ethical Theories, (1950), p. I.

أسباب اضمحلال النفعية فى القرن العشرين :

أما لماذا اضمحلت الفلسفة النفعية فى القرن العشرين وافتقدت نفوذها وانحسر سلطانها ؟ فمرد ذلك — فيما يلوح لنا — إلى ظهور مثالية جديدة فى جامعة اكسفورد ، اجتذبت إليها أنصاراً من الطبقة الأولى بين فلاسفة الإنجليز ، نجحوا فى التبشير بها والتمكين لسلطانها فى بلادهم ؛ تزعم هذه الحركة توماس هل جرين ، أستاذ الفلسفة الخلقية فى جامعة اكسفورد ، وقد مات عام ١٨٨٢ ، ونشر برادلى فى العام التالى لوفاته كتابه القيم « المدخل إلى علم الأخلاق » Prolegomena to Ethics ؛ تأثر جرين بالمثالية التى أنشأها « كانت » وهذبها « هيجل » ، وسرعان ما تحول بعده تيار الفلسفة الخلقية عند فلاسفة الإنجليز ، إنصرف عن اتجاه الحسيين والتجريبيين — الذين صدرت مذاهب النفعية عن فلسفتهم الحسية — إلى هذا الاتجاه المثالى الجديد الذى ناهض النفعية والوضعية واللاأدرية التى عرفت فى انجلترا إبان ذلك الوقت ، وصدرت بعد مقدمة « جرين » مجموعة من كتب فى الفلسفة الخلقية وضعها أساتذة فلسفة فى مختلف جامعات الجزيرة البريطانية ، وكلها تهاجم النفعية التجريبية فى كل صورها ، وتعترف بدينها لفلسفة « كانت » و « هيجل » فى ألمانيا ،

وكبار دعاتها فى انجلترا وفى طليعتهم توماس هل جرين و إدوارد كيرد + ١٩٠٨ E. Caird وفرنسيس هربرت برادلى[١] + ١٩٢٤ ممن كانوا يقومون بالتدريس فى جامعة اكسفورد ، وإن كانت المثالية قد اتخذت عند الأخير طابعاً مستقلا عن طابعها عند هيجل .

ومن أظهر هذه الكتب التى قاومت الاتجاه النفعى القديم ومثلت الاتجاه المثالى الجديد فى الفلسفة الخلقية : كتاب أصدره عام ١٨٩٢ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة « برمنجهام » چون هنرى موريهيد J. H. Muirhead تحت عنوان « أصول علم الأخلاق »[٢] وثان أصدره عام ١٨٩٤ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة إدنبره چيمس سث J. Seth تحت عنوان « دراسة فى مبادئ الأخلاق[٣] . وثالث أصدره — على نمط الكتاب السالف — سين M. C. Sen أستاذ الفلسفة بكلية ريبون Ripon

---

(١) نشر كتابه « دراسات أخلاقية » عام ١٨٧٧ وهاجم فيه النفعية ، وعبر فيه عن مثاليته مبكرا ، نشره بعد مقدمة جرين لفلسفة هيوم وترجمه والاس لمنطق هيجل ، وقبيل أول كتاب نشره Caird عن « كانت » وكل هذه الكتب تعبر عن النزعة المثالية الجديدة فى انجلترا .

(٢) Elements of Ethics الطبعة الرابعة كانت عام ١٩٣٤) .

(٣) Study of Ethical Principles (الطبعة السابعة عام ١٩٢٦) .

تحت عنوان «أصول الفلسفة الخلقية»[1] ورابع أصدره عام ١٨٩٥ عميد جامعة بلفاست داركى C. F. D'Arcy عن «دراسة موجزة لعلم الأخلاق»[2] وخامس أصدره عام ١٨٩٧ أستاذ الفلسفة بجامعة كارديف جون ستورت مكنزى J. S. Mackenzie تحت عنوان «المجمل فى علم الأخلاق»[3] بل انتشر الاتجاه الجديد حتى بلغ فلاسفة أمريكا وبدا عند جون ديوى[4]؛ ومن تاريخ أولى طبعات هذه الكتب نلاحظ أنها تنحدر إلى أواخر القرن الماضى، وقد كانت كلها تحمل على الاتجاه النفعى فى غير رفق ولا رحمة.

كان طبيعياً بعد ظهور هذا الاتجاه الجديد وانتشاره بين المشتغلين بالفلسفة فى انجلترا أساتذةً وطلابا، أن يضعف نفوذ النفعية الحسية، ويخفت صوتها فى القرن العشرين، ولا سيما وأن الاتجاه الجديد المطعم بفلسفة الألمان كان أغنى وأخصب من

(١) Elements of Moral Philosophy طبعته الثانية عام ١٩٠٤.

(٢) Short Study of Ethics (الطبعة الثانية كانت عام ١٩٠١).

(٣) Manual of Ethics (الطبعة السادسة عام ١٩٢٩ وأعيدت عام ١٩٤٨).

(٤) فى كتابه Outline of a Critical Theory of Ethics طبعته الأولى كانت عام ١٨٩١.

الاتجاه التجريبي القديم الذي كان يجهل الفلسفة الألمانية كما أشرنا من قبل[1].

شاخت النفعية ولكنها لبثت قائمة هزيلة ضعيفة حتى أيامنا الحاضرة ، واستيفاء للحديث عنها نشير إلى أظهر الفلاسفة المعاصرين الذين ما زالوا ينتصرون لصور هذه النفعية في انجلترا خاصة وفي غيرها بوجه عام ، وإن كنا لا نجد في تراثهم النفعي من الأصالة والإبداع ما يبرر الوقوف عنده للإسهاب في شرحه أو تفصيل الحديث عن عناصره .

أهم اتجاهات النفعيين والذريين وآثارهم في القرن العشرين :

أما عن نفعية الحدسيين في القرن العشرين فقد بقيت بين تلامذة سدجويك قائمة في مدرستين — ضعيفتين — تمثل أولاهما « راميلي اليزابيث كونستانس جونس E. E. Constance Jones. التي كانت معلمة في كامبردج وعضواً في مجلس جامعة برستول[2] وقد جددت النظرية تحت عنوان : مذهب اللذة

---

(١) انظر ص ٢٣٥ من هذا الكتاب .

(٢) من مؤلفاتها : New Law of Thought, و Primer of Logic وغير ذلك ، وهي التي كتبت مقال H. Sidgwick في المجلد ١١ من Encyc. of Religion & Ethics. (صدر عام ١٩٢٠) .

العقلى Rational Hedonism وفندت ما وُجّه إلى المذهب من ملاحظات واعتراضات .

والمدرسة الثانية التى دعت للنفعية العقلية كان لسانها روبرتسون J. M. Robertson الذى أبان عن مذهبه فى كتابه « تاريخٌ مجملٌ للأخلاق »(١) ، والإشارة إلى هاتين المدرستين تكفى ، لأن الفروق بينهما لا تبرر الوقوف عندها طويلا ، فحسبنا أن نقول إن أخص ما يميز روبرتسون موقفه من الأنانية المتطرفة ، ورأيه فى الإجرام ، فهو لا يلوم الأنانى الشاذ فى أنانيته إذ لا يد له فى ذلك ! إنه يتصرف فى ضوء ما يبدو متمشياً فى نظره مع مصلحته ، ولا يكترث إن بدا تصرفه متنافياً مع العمل لصالح الآخرين ، لأنه لا يعبأ بوخزات الضمير !! مع أن أستاذه كان حريصا على أن يُخضع الأنانية لمنطق العقل .

أما الإجرام عنده فوليد ظروف پاثولوجية أو ثمرة سوء التربية أو نتيجة ضغط الأحوال التى تكتنف المجرم ، ومن هنا تلاشت الإرادة الحرة ، وانهدمت المسئولية فى مذهبه ، بل رأى أن مهمة النفعى أن يحمى نفسه والمجتمع من صنوف الأشرار ملتمساً أحسن السبل لتحقيق ذلك ، أما فيما عدا هذا فقد ساير

(١) Short Hist. of Morals وقد نشر عام ١٩٢٠ .

روبرتسن أستاذه سدجويك فى الفيثه .

أما عن النفعية التطورية عند سپنسر وستيفن وتوماس هكسلى + ١٨٩٥ T. Huxley ومن إليهم فى أواخر القرن الماضى فقد وجدت فى القرن العشرين أنصارا وإن قلّ عديدهم عما يتوقع القارئ ، وقد رد بعضهم المفهومات الأخلاقية إلى التطور الكونى واهتم غيرهم بالتطور العضوى ، من أظهر ممثلى الفريق الأول : ستابلدون Olaf Stapledon فى كتابه « نظرية حديثة فى الأخلاق »[1] وتابع هذا الاتجاه فى أمريكا وودبريدج F. J. Woodbridge .

ومن ممثلى الاتجاه الثانى : بطرس كروپتكين P. Kropotkin فى كتابه « المعونة المتبادلة : عامل التطور » و « علم الأخلاق : نشأته وتطوره »[2] و « وادنجتون » C. H. Waddington فى كتاب « العلم والأخلاق »[3] و « چوليان هكسلى » حفيد توماس السالف الذكر فى محاضرته (يونيه ١٩٤٣) المنشورة فى

---

(١) A Modern Theory of Ethics (1929) .

(٢) Ethics, Origin & Development. Trans. 1926, وكذلك Mutual Aid, A Factor of Evolution (1915)

(٣) Scince & Ethics (1942) فيه مقال كتبه وادنجتون ومناقشة بين المؤلف وغيره .

كتاب : توماس وچوليان هكسلى « التطور والأخلاق »[1] وغيرهم من دعاة التطور .

أما عن المذاهب اللذية السيكولوچية بوجه عام فقد تمثلت فى مذاهب صدرت فى القرن العشرين عن فكرة اللذة حينا وفكرة المحبة حينا ثانيا وفكرة الرغبة أو المصلحة حينا ثالثا ، ودافع عن اللذة « ديورانت دريك » D. Drake فى كتابه « مشاكل السلوك »[2] وچيمس ماكاى J. Mackaye فى كتابه « منطق السلوك »[3] ومورتس شليك Moritz Schlick (منشىء ندوة ڤينا التى ابتدعت الوضعية المنطقيـة المعاصرة) فى كتابه « مشاكل الأخلاق »[4] وستيس W. T. Stace فى كتابه « معنى الأخلاق »[5] وغير هؤلاء كثيرون .

ومن أظهر القائلين بنظريات المحبـة چورچ سنتايانا G. Santayana فى كتابه « حياة العقل »[6] — ٥ أجزاء ، و « چون ريد » J. R. Reid فى كتابه « نظرية فى القيمة »[7] وغيرها .

---

(١) Evolution & Ethics, (1947) .

(٢) The Problems of Cnoduct .

(٣) The Logic of Conduct .

(٤) Problems of Ethics .

(٥) Concept of Morals .

(٦) Life of Reason .

(٧) A Theory of Value .

ومن الداعين لمذاهب تقوم على المصلحة : يرى R. B. Perry في كتابه « نظرية عامة في القيمة[١] » وباركر D. H. Parker في كتابه عن « القيم الإنسانية »[٢] وغيرهما .

ومع أننا نكتفي بذكر أمثلة من دعاة هذه المذاهب ، دون أن نعمد لإحصاء أسمائهم ، فقد حرصنا على أن نسجل أهم الكتب التي نشرها هؤلاء الفلاسفة حتى يرجع إليها من أراد أن يلم بتفاصيل مذاهب اللذيين والنفعيين في الخمسين عاما الأخيرة ، وقد لخصها « توماس إنجلش هل » أستاذ الفلسفة في كلية ماكلاستر بأمريكا في كتاب قيم نشره لأول مرة عام ١٩٥٠ عن « الفلسفة الخلقية المعاصرة[٣] » وقد آثرنا أن نمر بهذه المذاهب مسرعين لأنها تكاد تكون مجرد تكرار لمذاهب النفعيين المشروحة في هذا الكتاب ، ومرد هذا فيما بدا لنا إلى أن المثالية الألمانية — كما أشرنا من قبل — قد زحفت في أواخر القرن الماضي إلى إنجلترا[٤] واجتذبت إليها الطبقة الأولى من

(١) General Theory of Value .

(٢) Human Values (1931) .

(٣) T. E. Hill, op. cit. (1950) وخاصة في الفصل الثامن من القسم الثالث ، والفصول ١٢ و١٣ و١٤ من القسم الرابع من هذا الكتاب .

(٤) الواضح أن أبحاث « كانت » الأخلاقية التي نشرت بالألمانية =

فلاسفتها الممتازين ، حتى إذا أخذت إنجلترا تسترد نزعتها التجريبية الأصيلة كان فلاسفتها قد أخذوا ينصرفون عن النفعيـة أو يثيرون الشك فى فلسفة الأخلاق بوجه عام ، يشهد بهذا موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من قضايا الأخلاق (والجمال والمنطق) ومبادئها .

هذه إشارات مقتضبة للاتجاهات النفعية وأسباب اضمحلال نفوذها فى القرن العشرين ، ليس فيما ذكرناه عنها ما يبرر الوقوف لمناقشتها ، فحسبنا بعد هذا أن نقف قليلا لنضع النفعية فى الميزان ، عسى أن نتبين ما لها من محاسن وما عليها من مآخذ :

= أواخر القرن الثامن عشر (١٧٨٥ و٨٧) قد ترجمها إلى الإنجليزية لأول مرة Abbott عام ١٨٣٣ تحت عنوان Fundamental Principles of the Metaph ysics of Ethics (وقد ترجمه H.J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية الحالى بجامعة أكسفورد مرة أخرى عام ١٩٤٧) ثم Kant's critique of Practical Reason and other works on the Theory of Ethics وهو يتضمن البحث الأول أيضاً .

فصـــــل ختامى

النفعية فى الميزان

تمهيد — مناقشة الموقف النفعى : (أ) اللذة كغاية للسلوك الإنسانى — (ب) اللذة كمعيار للأحكام الخلقية — (ح) الأخلاقية بين مذاهب النفعيين ومذاهب الحدسيين — (د) بين النفعيين وإمام العقليين « كانت » — (هـ) مناقشة النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة — (و) مكان السعادة فى مذاهب الأخلاقيين — (ز) رأينا فى مكان السعادة من الأخلاقية .

تمهيد :

عرضنا النفعية فى أظهر صورها كما عُرفت عند أشهر أتباعها ، وعقبنا على كل داعية من أهلها بمناقشة الأفكار التى انفرد بها ، ووزن الآراء التى أضافها إلى التراث الذى سبقه ، و بقى علينا أن نناقش النفعية فى صورتها العامة المشتركة بين جمهرة النفعيين ، نحاول أن نضعها فى مكانها من سائر المذاهب الأخلاقية المعروفة ، وأن نعيد النظر إلى مشاكلها العامة فى ضوء ما عرف عنها عند مدارس الأخلاقيين .

ويقتضي وزن المذهب النفعى أن نعرض لمناقشة أهله فى تصورهم للذة غرضاً لرغبات الإنسان وهدفاً لسلوكه ، ثم معياراً لتقويم أفعاله الإرادية ومقياساً لأحكامه الخلقية ، فإذا تداعت اللذة غايةً للسلوك ومعياراً للأحكام ، وضح تهافت الموقف النفعى فى قيامه على أساس من مذهب اللذة السيكولوچى من ناحية ، وفى توحيد أهله بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع من ناحية أخرى ، كما يقتضى تقويم المذهب النفعى مناقشة أهله فى توحيدهم بين اللذة والسعادة ، والتعقيب بالإشارة إلى الأخلاقيـة فى تصور المذهب العقلى الذى رفض موقف هذين المذهبين معا ، فإذا أبنّا موجزين عن أظهر الخصائص التى تميز هذا المذهب ، وضحت قيمة المذهب النفعى ومكان السعادة فى كبرى المذاهب فى فلسفة الأخلاق .

مناقشة الموقف النفعى :

يقوم مذهب المنفعة على أساس أن اللذة هى الغرض الوحيد الذى تهدف إليه رغبات الإنسان ، وأنها مستوى الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية ، وكلا الأمرين لا يصمد للنقد ، ومن هنا كان تداعى النفعية بتداعى الأسس التى قامت عليها :

(ا) اللذة كغاية وحيدة للسلوك الإنسانى :

إن الإنسان كثيراً ما يرغب فى اللذة ، ويندفع إلى أفعال قد تجلب له ألماً ؛ إن كل شىء — حتى الألم — يمكن أن يكون هدفاً لرغبة الإنسان . فالماسوشى masochist قد يرغب مخلصاً فى إيلام نفسه .. ! إنه من غير شك يستمد من ألمه الذى أراده لنفسه لذة — فيما يلاحظ برترند رسل B. Russel من قبل[١] .

بل تؤكد نظرية داروين + ١٨٨٢ Darwin أن الإنسان البدائى كثيراً ما كانت تسيطر عليه دوافع غريزية وميول فطرية تهدف لحفظ حياته وصيانة نوعه ، فتحمله على أن يأتى أفعالا لا يعرف أنها تثير لذته ، كالاتصال الجنسى حين يقع لأول مرة ، أو رضاعة الطفل لثدى أمه فى بداية الأمر ، لم تكن اللذة ولا توقعها هو الدافع إلى إتيان مثل هذه الأفعال ، وإنما دفع إلى إتيانها ميل فطرى لم يجئ اكتسابا ، بل إن بعض الميول الفطرية قد تؤذى صاحبها وتسبب له ألماً ممضا أو خطراً جسيما ، فغريزة الأمومة كثيراً ما تدفع أنثى الحيوان — عامة — إلى احتمال

---

(١) B. Russell, ibid, p. 807 والماسوشية ضدها السادية Sadism والسادى يجد لذة فى إيلام غيره وإنزال العذاب به .

المتاعب الأليمة فى سبيل صغارها ، وقد يضحى الفرد بلذاته بل بحياته فى سبيل المجموع ، أو من أجل مبدأ يعتنقه أو عقيدة يدين بها ، فإن زعم أصحاب مذهب اللذة السيكولوچى أن مرجع هذا إلى رغبة المضحى فى اكتساب الشهرة بعد الموت — كما يبدو هذا فى حال المؤلف الذى يوصى بنشر مؤلفاته بعد مماته — قلنا إن الكثيرين من أمثال هؤلاء الشهداء ملحدون لا يؤمنون باليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب — فيما لاحظ راشدال Rashdall من قبل ، واللذة التى يجدها الشهيد فى تضحيته ليست الباعث على استشهاده ولا الغاية من تضحياته ، إنه يضحى من أجل مبدأ أو فكرة ، وتقترن اللذة بتضحيته ولا تكون قط باعثاً عليها ، ولا غاية تهدف التضحية إلى تحقيقها .

إن اللذة لا تُطلب إلا لتكون أداةً لغايةٍ تسمو عليها ، ولا ينشدها الإنسان غايةً قصوى لكل فعل يأتيه ، وقد كانت الأثرة شريعة الغابة ولكن الحضارة الإنسانية قد قضت أن تقوم الأفعال الإنسانية على أساس من البذل والإيثار — وإن لم تطمع فى إلغاء الأنانية من حياة الإنسان .

وقد لاحظنا أن النفعيين — من بنتام إلى مل — لم يميزوا فى وضوح بين مذهب اللذة الفردية بأنانيته ، ومذهب اللذة

العامة بغيريته، فربطوا بينهما — كلٌّ منهم بطريقته — ولـكن الدراسات السيكولوچية قد أثبتت تهافت هذا الزعم، وانتهت إلى التفرقة بين أفعال الإنسان التى تصدر عن دوافع فطرية خالصة، و بين تصرفاته التى تجرى بمقتضى مبدأ أو قانون، ورأى علماء النفس فى مباحثهم فى سيكولوچيا الشعوب أن أحكام الناس التى قَوّم بهـا الأفعال الإنسانية قد ظهرت فى أول أمرها فى صورة أفـكار دينية وتقاليد اجتماعية قديمة قدم الحياة الاجتماعية، وخضع الفرد للدين والعرف منـذ فجر التاريخ، فسارت أفعاله بإملاء سلطة خارج ذاته، ثم تطور الأمر حتى ضاق الإنسان بكل سلطة تملى عليه قواعد سلوكه، فلجأ إلى باطن نفسه وراح يستمد منها قواعد تصرفاته، فكان الضمير أو العقل أو نحوه مدبر الحياة الإنسانية وواضع معايير الأحكام الخلقية، وغايات الأفعال الإرادية، وقد رأينا فى مواضع متفرقة تهافت النفعيين فى توحيدهم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع (مثلا ص ١٢٢ — ٢٦ و ١٨١ — ٢٩٠).

ولو أن اللذة كانت الغاية القصوى من وجودنا لـكان علينا أن ننشدها فى كل مظانها، وأن نلتمس المزيد منها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، ولو فعلنا هذا لنجمت عنه آلام، وكانت

عواقب الاندفاع شراً محققا ، وقد رأينا كيف انتهى الذين استجابوا لهذه الدعوة إلى الزهد حيناً وإلى الانتحار حيناً آخر! مع أن من الواضح أن التخلص من الحياة عجزٌ ويأسٌ لا يليق بإنسان سليم يحترم إنسانيته ، أو يجعل حياته مسايرةً لمنطق عقله ، فإن شرط الفضيلة أن يكون صاحبها حيا ، والمثالية الأخلاقية تستبعد التشاؤم وتقتضى الحرص على الحياة كشرط لقيام الفضيلة كما قلنا من قبل .

والواقع أن إباحة بعض اللذات لا يكون فى عرف الأخلاق إلا وسيلةً لتحقيق غايات أكرم بالفرد وأليق بإنسانيته ، أو لأنها لا تتعارض — على الأقل — مع مطالبه السامية ومثله العليا .

وإذا كنا نبحث بالفعل عن أعظم لذة لنا ، لما كان هناك معنى لقولنا : ينبغى أن نبحث عن أعظم لذة لنا — إلا إذا اتفقت هذه اللذة مع لذتنا الخاصة — فيما يقول سدجويك — إن من الخطأ السافر أن « نوحّد » بين الأخلاقية التى تصور ما ينبغى أن يكون ، وبين الواقع الذى يعبر عما هو كائن — وإن جاز أن يستند المثل الأعلى إلى الواقع — بل إن التجربة لتشهد بأن إشباع ميولنا ورغباتنا كثيراً ما يتنافى مع مبدأ الواجب ويصطدم مع أبسط قواعد الأخلاق التقليدية ، ومن هنا تعذر إقامة

مذهب اللذة الأخلاق على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى .

وقد قيل بحق إن الطريقة الوحيدة للشعور باللذة هو نسيانها وليس تركيز الانتباه فيها ، فكلما قل تفكيرنا فى اللذة ازداد شعورنا بها ، وقد كان « سدچويك » على حق حين صرح بأن اللذة لا تتحقق — فى أكمل صورها على أقل تقدير — طالما جعلها الإنسان هدف تفكيره وملتقى خواطره ، و بمثل هذا كان من المستحيل أن يشعر بلذات التفكير والدراسة شعوراً كاملا أولئك الذين يمتازون بحب شديد للاستطلاع يؤدى إلى استبعاد الفعل الذى يزاولونه عن مركز اهتمامهم ولو مؤقتاً ... هذا حق بوجه عام ، و إن جاز أن يلتمس الإنسان فى بعض الأوقات لذّاته لِذَاتها ، كحال من يقضى أجازته فى مكان قَصِىّ لمجرد الاستجمام ، أو التماسا للقدرة على احتمال واجباته فيما بعد[١] .

من هنا ضاق الكثيرون من الأخلاقيين بإقامة الأخلاقية على وجدان اللذة ، وأخذوا على أصحاب هذا الاتجاه قصور نظرتهم وغفلتهم عن أثر العوامل الطبيعية الأخرى فى توجيه السلوك الإنسانى ، ومكنوا للغيرية والمشاركة الوجدانية والضمير والعقل ونحو ذلك من عوامل احتلت على يدهم مكانها فى الحياة

(١) D'Arcy, ibid, Part III, Ch. II.

الخلقية ، وقد أشرنا عند مناقشة هوبز إلى المذاهب التى وضعها أهلها رداً عليه ودحضًا للأثرة التى مكن لها فى مذهبه ، فاللذة لا تكفى لقيام مذهب أخلاق يوجه السلوك الإنسانى ويهدى صاحبه سواء السبيل ، بل قد تَهْدم الأخلاقيةَ وتقضى عليها ، وقد لا يعدو الحق من يقول إن التجربة تشهد بأن الأخلاقية قد تقوم فى إعراض الإنسان عن لذته لشخصيته ومصلحته الفردية ، بمعنى أن الموقف الخلق ينشأ عند ما يتعارض العقل مع الهوى ، ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتصطدم الغيرية بالأثرة ، ويتمشى هذا الموقف مع الأخلاقية يوم تكون الغلبة لنداء العقل ، أو صوت الضمير أو نحو ذلك ، فليست اللذة هى التى تجعل الأفعال الإنسانية متمشيةً من الأخلاق ، بل إن الأخلاقية هى التى تبيح بعض اللذات أحيانا .

إذن فموضوع الرغبة عند الإنسان المستنير هو فى الأرجح ما يحقق أهدافه العليا وغاياته السامية ، وقد يحتقر الإنسان مباهج الحياة ومتعها و يعيش فى كد وجهاد لـكى يقيت أسرته أو يشارك فى تقدم العلم ، وقد لا تقترن هذه الأفعال بلذة مّا ، بمعنى أن الإنسان قد ينهض بها اعتقادا منه بأنه يقوم بواجب تفرضه عليه إنسانيته ، والقول بأننا نرغب فى شىء لمجرد ما يترتب عليه من

لذة ، يشبه قولنا — فيما يقول وليم جيمس فى الجزء الثانى من كتابه « أصول علم النفس » ص ٥٥٨ — إن الباخرة لاتستطيع الإبحار بغير أن تستهلك فحما — وهو مسألة عرضية — وإذن فليس فى وسع باخرة أن تبحر إلا بدافع واحد هو استهلاك الفحم !! ومن ثم لا يكون استهلاك الفحم عرضا ملازما للإبحار ، بل يصبح الغاية من إبحار السفينة ..! ومثل هذا يقال فى رأى الذين اعتبروا اللذة غاية السلوك الإنسانى[1] .

وصفوة القول أن النفعيين قد أرادوا بمذهبهم أن يحققوا السعادة للمجتمع ، ولكن هذه السعادة تقوم على صراع بين أفراد قوامه طلب المنفعة الشخصية أو اللذة الفردية ، واستخف هؤلاء النفعيون بما انتهت إليه العلوم الاجتماعية التى لم تكن قد ظهرت إلى عهدهم من أن الحياة الاجتماعية لا تستقيم بغير التضامن والتشارك الوجدانى وغيره مما يقوم مع الأنانية وقد يسبقها ، حقيقة إنهم فطنوا إلى هذه العوامل وحاولوا تأويلها فى ضوء مذهبهم ، ولكنهم أحالوها إلى ظواهر مصطنعة متكلفة غريبة عن طبيعة الإنسان ، يقبلها الأفراد ابتغاء منافع شخصية أو لذات فردية ، فشوهوا بهذا جلالها وابتذلوا مفهومها ، وتجاوزوا بهذا التأويل حقيقتها فيما لاحظ « لوسين » Le Senne .

---

(١) Ch. Johnston, Ibid, p. 171 — 77 .

(ب) اللذة كمعيار للأحكام الخلقية :

أما إن اللذة مقياس الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية فمثار للنقد ، لأن المفاضلة بين اللذات لا تكون إلا بمقتضى قاعدة عليا لا يمكن أن تكون هى اللذة ، وفى هذا ما يكفى لهدم الأساس الثانى للمذهب النفعى ، وقد أشرنا إلى إن تفرقة « مل » بين كيفِ اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها ، مع أن مذهبه اللذى يقرر اللذة معياراً وحيدًا لخيرية الأفعال الإنسانية أو شريتها ، ومن ثم لا تختلف اللذات إلا من ناحية الكم وحده ، وقلنا إن انتقاله إلى الحديث عن كيفها لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ، إن المذهب النفعى يقوم على مصادرةٍ مفادها أن اللذة هى الخير الوحيد ، ومن البيّن أن اللذات بما هى لذاتٌ لا تسمح بالتفرقة الكيفية ، لأن هذه التفرقة تتنافى مع المصادرة السالفة ولا تتمشى على منطق المذهب الاستقرائى فى الأخلاق (ص ١٧٥ — ١٧٦) .

والناس مختلفون فى تقديرهم للذة ، لأن اللذة ثمرة تجربة فردية ، ومن هنا كان اختلافها باختلاف خبرات الأفراد ، حتى لقد ذهب بعض اللذيين إلى أن السعادة عسيرة المنال ، فتأدى بهم هـذا إلى الزهد حينا و إلى الانتحار حينا آخر ..! بل إن

ما سماه النفعيون بأكبر قسط من اللذة لا يمكن أن يكون مقياساً لتقدير الأفعال الإنسانيـة وتقويمها ، لأن هذا المعيار يختلف باختلاف الأفراد ، فمن العبث أن تعتبر اللذة معياراً كليا للسلوك الإنسانى .

ننتهى من هذه المناقشة إلى رفض اللذة غايةً وحيـدةً لسـلوك الإنسان ، ومعيارا لتقويم أفعاله ، إنهـا تعبر عن الجانب المظلم الغامض من النفس البشرية ، فكيف تسمو بها على العقل — وهو الجانب المشرق الوضاء السامى فى الطبيعة البشرية . . ؟

ولـكن هـذه النتيجة لا تمنعنا من الاعتراف بخطر اللذة عنصراً ضروريا فى حياتنا ، ومُقوّما رئيسيا من مقومات وجودنا ، وما من مذهب فى الأخلاق يستطيع أن يجهر أو يُضمر القول بأن اعتناقه يحقق لصاحبه الألم ويجلب له التعاسة ؛ ومن هنا ذهب أصحـاب المذاهب التى تقوم على الإعراض عن اللذات ومحاربة مباهج الحياة ومتعها ، إلى أن السلوك الذى تقتضيه مذاهبهم يحقق لهم اللذة ويوفر لهم السعادة ! هكذا زعم الكلبية والرواقية ، والبوذية ومن ذهب مذهبهم من أصحاب الاتجاهات الفلسفية أو العقائد الدينية التى اصطبغت بطابع صوفى .

ويزداد تهافت النفعية وضـوحا ، عند ما نوازن بين موقف أتباعها وموقف العقليين من الأخلاقية بوجه عام :

(حـ) الأخلاقية بين مذاهب النفعيين ومذاهب الحدسيين :

عرفنا كيف توقفت الأخـلاقية فى مذاهب النفعيين على نتائج الأفعال الإنسانية ومدى ما تتضمنه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ، فكانت اللذة بهذا هى الخير الأقصى الذى تنتهى عنده رغبات الإنسان ، وبقى علينا أن نزن هذا الموقف فى ضوء الموقف الحدسى من الأخلاقية بوجه عام :

يقوم المذهب الحدسى بمعناه الضيق على الحدس باعتباره نوعا من الإدراك الفطرى الذى يتأثر بالوجدان والغريزة ، ولا يسمو إلى مرتبة التعقل والتجريد الذى نلحظه فى التفـكير النظرى ، وقد رأى أتباعه أن خيرية الأفعال وشريتها تقوم فى باطن هـذه الأفعال ، ولا تتوقف على غايات تهدف إلى تحقيقها ، فالتعاطف الوجدانى خيرٌ لأن فى طبيعته — التى لا تستقيم بغير التضحية — ما يحتم اعتباره خيراً ، والقتل شرٌّ لأن فى طبيعته العدوانية ما يحتم اعتباره شراً ... وهلم جرّا ، ولا تتوقف خيرية الأفعـال ولا شريتها على إرادة الإنسان — ولا حتى إرادة الله كما تتمثل فى

الأوامر والنواهى المتضمنة فى الكتب المقدسة ، وتدرك هذه الخيرية والشرية بحدس فطرى مباشر ، يستوى فيه الناس فى كل زمان ومكان .

أما العقليون[1] — وهم حدسيون بالمعنى الواسع — فقد اتفقوا مع الحدسيين فى التسليم بهذا الحدس المباشر ، ولكنهم لم يقنعوا به ، فأضافوا إليه العقل وما ينشأ عنه من استدلالات تقوم على القوانين العقلية أو تسير بمقتضاها ، وتأدى بهم هذا إلى رد الخيرية إلى العقل ، وتعليق الواجب على البواعث التى تؤدى إليه — وهى التقدير العقلى لمبدأ الواجب كما سنعرف بعد قليل — وإذا كان النفعيون يقيمون الأخلاقية على اللذة التى تقترن بإشباع الرغبات وإرضاء الميول ، فإن العقليين يرون فى قهر النفس ووأد رغباتها وقمع مطالبها المثل الأعلى للسلوك الإنسانى ، إن الخير الأقصى يقوم فى النشاط العقلى المحض الذى لا مجال فيه لميول أو رغبات ، ولا مكان فيه لمتع أو لذات ، ومن هنا كان القانون الخلقى عند جميع أتباع هذه النزعة عقليا صرفاً ، لا بمعنى أنه

(١) يوصف النفعيون أحياناً بأنهم عقليون — بالمعنى العادى وليس بالمعنى الفلسفى ، لأنهم يعلقون خيرية الأفعال على نتائجها اللاذة ، ويدعون تقدير هذه النتائج للعقل ، وشتان بين هذا المعنى وبين معنى العقليين التقليدى فى الفلسفة وفروعها — انظر المعنى التقليدى فى كتابنا : « أسس الفلسفة » فى الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولا سيما ص ١٤٩ وما بعدها .

لا يُستمد من الحساسية فحسب ، بل بمعنى أن من الممكن إدراكه حدسيا ، ودون حاجة إلى تفسير عقلي ، إنه غاية في ذاته ، ومطابقة الأفعال الإنسانية لهذا القانون هي الخير الأقصى ، إنه لا يتطلب تفسيراً عقليا لأن هذا التفسير لا يتيسر إلا بإخضاع القانون لغايةٍ مّا ، أو إخضاع الواجب للخير ، وهذا ما يحرص العقليون على إنكاره .

لقد رفض هؤلاء العقليون مذهب المنفعة ، بل أنكروا مذهب السعادة الذي سنتحدث عنه بعد قليل ، أنكروا أن تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة غايةً للأخلاقية ، ومعياراً لتقويم الخير والشر ، ولتفسير هذا نقف عند « كانت » Kant قليلا :

(د) بين النفعيين و إمام العقليين « كانت » :

رفض « كانت » كل مذهب أخلاق يقوم على مبادئ حسية أو عواطف أخلاقية ، فأنكر السعادة في كل صورها ، أنكرها حين بدت في صورة لذةٍ فردية عند أمثال الأبيقورية قديما ومن ذهب مذهبهم حديثاً ، أو في صورة لذةٍ عامةٍ عند أمثال بنتام ومل ، لأنهم جميعاً أقاموا الأخلاقية على الحساسية الطبيعية ، بل أنكر السعادة حتى حين تجلت عند الحدسيين من أمثال « شافتسبري » و « هاتشيسون » قائمةً على العواطف

الأخلاقية ، إن هـذه المذاهب كلها عرجاء فى نظر « كانت » لأنها تقوم على الحساسية الجزئية حيناً ، أو العواطف الأخلاقية حيناً آخر ، فتفشل فى إقامة قانون « كُلّى ضرورى » وهو ما تتطلبه فلسفة الأخلاق .

عارض « كانت » التجريبيين — من نفعيين ووضعيين — فى إقامة الأخلاقية على التجربة الحسية ، ورفض رأيهم فى اعتبار الخير مجرد اصطلاح تعارف عليـه الناس فى زمان معين ومكان محدد ، والنظر إلى الحكم الخلقى على أنه تقريرٌ عن واقع يمكن التثبت من صحته بالتجربة ، والولع باصطناع مناهج الاستقراء عند دراسة المشكلة الخلقية . . .[1] رفض « كانت » هذا الاتجاه التجريبى ، ورأى مع جمهرة العقليين أن الخير « ضرورة عقلية » إنه بديهى أوّلى ومن ثم كان نقيضه مستحيل الوقوع ، إنه لا يُستمد من التجربة ولـكنه يجىء بالاستدلال القياسى ولا يحتاج إلى برهان — شأنه شأن المسلمات الرياضية — إنه يقوم فى الفعل الإنسانى ولا يكون قط مجرد صفة تضاف إلى الأفعال الإرادية ، فهو مع سائر القيم موضوعىٌّ ثابت وليس مجرد وجدانٍ ذاتى متغير كما تصوره

---

(١) قارن فى هذه الموازنة : توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون فى الأخلاق فلسفة .

النفعيون وسائر التجريبيين ، إن الأخلاق عند « كانت » تقتضى القدرة على رفض الأفعال التى تساير إشباع النزعات الطبيعية ، استجابةً للعقل ومن غير دافع حسى ، وهذا الأمر يتطلب « حرية الإرادة » التى يتعذر بدونها اختيار السلوك الأخلاقى ، وغاية هذه الأخلاقية إنسانية خالصةً يفرضها العقل وحده ، ومن ثم أمكن فرضها على كل كائن ناطق ... وبمثل هذا استخف العقليون بالأخلاقية التى تصورها النفعيون قائمةً على إشباع الرغبات وتحقيق اللذات وجلب المنافع فرديةً كانت أو عامة ...

وبهذا كان الواجب عند « كانت » أمراً مطلقا وليس مشروطا ، إنه يصدر عن العقل العملى وحده غير متأثر بميل أو هوى أو عاطفة — ما كان منها خسيسا أو نبيلا . . ! إن « كانت » يشك فى إمكان قيام فضيلةٍ يكون الباعث عليها ميلا أو هوًى أو مصلحة ، إن خيرية الفعل تتوقف على البواعث التى تدفع إليه وليس على النتائج التى تنجم عنه ، ولا يكفى أن يطابق الفعل فى نتائجه وآثاره مبدأ الواجب ، بل ينبغى لكى يكون أخلاقيا أن يصدر عن باعث من احترامٍ عقلى لمبدأ الواجب(١) ، ومن أجل هذا أوجب « كانت » على الإنسان ألا يأتى فعلا

(١) Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Eng. Trans. by H. J. Paton, 1947, p. 65 — 7 .

لا يستطيع بإرادته أن يجعله قاعدةً عامةً للناس فى كل زمان ومكان[1] ، وليس فى قواعد الأخلاق ما يبيح الاستثناء مهما كانت الظروف ا... إلى آخر ما هو معروف .

من هنا نرى التباين الملحوظ بين النفعية فى أدق صورها الحسية ، والواجب فى شكله الصورى المحض كما بدا فى الأمر المطلق عند « كانت » وأمثاله من العقليين ، إن مبدأ « كانت » فى التناسق الذاتى يقدم لنا صورة بغير مادة ، مجرد صورة للعقل مع إغفال كل مايتصل بمضمون الرغبات الخاصة ، أما النفعية فإنها — على عكس هذا — تقدم لنا مادة بغير صورة ، تتناول جميع الرغبات كما هى موجودة بالفعل ، وترى أن العدل يقضى بإشباعها جميعا بالتساوى ، طالما كان الوجدان اللاذ الذى يقترن بإشباعها كلها يتساوى فيها جميعا من حيث الشدة والديمومة .

بهذا يغفل اللذيون والنفعيون عن حقيقة لها خطرها الأخلاقى ، ذلك أن الإنسان لا ينشد بالفعل إشباع رغباته ، بل يلتمس تحقيق ذاته موحدةً فى كل ، وأن قيمة الإشباع تتوقف على نوع الإنسان الذى يتلقى هذا الإشباع ، قد يكون الإشباع مجرد إرضاء للذة بهيمية ، وقد يكون تحقيقا لسعادة إنسانية ، وقد يكون غبطة

(١) ibid, p. 69-71. وقارن : توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها .

تقديس أو نحو ذلك ، والنظر إلى الإشباع على هذا النحو ، معناه الاهتمام برغباتنا من حيث اتصالها بصورتها لا مادتها ، أى من حيث اتصالها بالعالم — الإنسان — التى تحل فيه ، ولكن اللذيين والنفعيين يتجاهلون هذه الصورة ، إنهم يهتمون برغباتنا وإشباعها باعتبارها مجرد أفواه مفتوحة تنشد ما يملأها ويسد حاجتها ، وترى أن لذات إشباع هذه الرغبات مجرد كميات من السكر تُقدَّم إليها ، من هنا كانت النفعية مادة بغير صورة(١) .

وقد أكد المؤرخون قيام هذا التباين بين اللذة والواجب ، فرأى « برادلى » + ١٩٢٤ (فى كتابه دراسات أخلاقية ف ٤) أن مذهب « كانت » يتميز بأنه « أداء الواجب لذاته أى من أجل الواجب » أما المذهب النفعى فإنه يتميز بأنه « طَلَبُ اللذة لذاتها أى من أجل اللذة » وذهب جون ديوى فى كتابه « خلاصة علم الأخلاق » إلى أن المذهب الكانتى لا يزودنا إلا بأخلاق صورية خالصة ، فهو نظرية تحاول أن تجد الخير لا فى الإرادة نفسها ، بل فى الإرادة بغض النظر عن أية غاية يمكن للإنسان تحقيقها بإرادته ، وقد وصف « مويرهيد » المذهب الكانتى بمثل هذه الأوصاف ، مشيراً إلى برادلى وديوى ، ولكنه مضى فيما أشار إليه برادلى من تباين بين المذهب الكانتى

(١) Mackenzie, ibid. p. 183 .

العقلى والمذهب النفعى الحسى ، وسار فيه إلى أقصى آماده ، فيز رأى «كانت» فى الخير الأقصى بأنه «الغاية باعتبارها تضحية للذات» .

هذه إشارات موجزة تصور بعض ما قيل فى التضاد القائم بين اللذة عند النفعيين والواجب عند العقليين ، وهى تكفى لبيان الموقف الذى انحدر إليه النفعيون ، بالقياس إلى السمو الذى بدا فى مذاهب العقليين — مع ما فى هذا السمو الشامخ من نقص وقصور سنعود إليه فى تعقيبنا الأخير .

بقى أن نعرف تهافت الموقف النفعى فى توحيد أهله بين اللذة والسعادة :

مناقشة النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة :

قلنا إن جمهرة النفعيين قد وحّدوا بين اللذة والمنفعة ، متجاهلين أن من اللذات ما قد يجلب لصاحبه ضرراً ، وأن من الآلام ماقد يحقق نفعاً ! وأنهم وحّدوا بين المنفعة والسعادة متجاهلين أن التسليم بهذا التوحيد ينتهى بإدخال فلاسفة — من أمثال أفلاطون وأرسطو — فى زمرة اللذيين والنفعيين ، مع أنهم من أشد الأخلاقيين مقتاً للنفعية واستخفافاً باللذة غايةً للسلوك الإرادى ومعياراً لتقويم الأفعال الإنسانية — انظر ص ٢٨ وما بعدها — والتوحيد بين اللذة والسعادة قصةٌ وردت أنباؤها متناثرةً فى

ثنايا فصول هـذا الـكتاب ، يعنينا الآن منها أن السعادة عند سقراط وأرسطو قد تحولت إلى لذة عند القورينائية والأبيقورية على الترتيب — انظر ص ٤١ — ٤٢ — فاختلط مدلولا اللفظين حتى توحدا وكان بينهما من قبل تفاوتٌ ملحوظٌ وتبَايُنٌ لا يخفى ، واتصلت هذه اللذة الفردية عند القدماء من أمثال الأبيقورية ، بالأنانية السافرة فى مطلع العصر الحديث عند هوبز ومن ذهب مذهبه ، ثم تحولت إلى لذة للمجموع عند رواد النفعية التقليدية ممن جرى على أقلامهم لفظ السعادة مرادفا لمدلول اللذة ، وفى غمرة هذا الخلط غفل الـكثيرون من قدماء ومحدثين عما فطن إليه أرسطو من فروق جوهرية تميز بين مدلول الحدين ، وفى ضوء مذهب السعادة عند أرسطو نقف قليلا لنميز بين اللذة والسعادة ، فنكشف بهذا عن خطأ النفعيين فى التوحيد بينهما :

إن اللذة مجرد وجدان سار يقترن بإشباع الرغبات الشخصية ، أما السعادة فهى هذا الوجدان حين ينشأ عن تحقق الذات مُوَحَّدةً فى كل بصرف النظر عن المنافع الشخصية والرغبات الذاتية ، بل برغم الألم الذى قد ينشأ عن الامتناع عن إشباعها ، أو الفشل فى إرضائها ! قد تقتضى الأخلاقية التضحية باللذات والمنافع حتى لينشأ عنها ألم نبيل لا يتنافى مع قيام السعادة !

إن السعادة ليست إلغاء تاما للألم ، بل هى كمال يتحقق خلال الألم ، لأن سلوك الإنسان فى مذهب السعادة يخضع لفكرة الإلزام الخلقى ، فالواجب يصطدم بالرغبة أو الهوى فتنشأ الحاجة إلى التضحية باللذة ، أو الضرورة التى تقتضى معاناة الألم ! وعنصر الألم فى التضحية لا يقلل قط من السعادة التى تقترن بها .

إن الأفعال الإنسانية فيما يرى أرسطو لا تكون خيراً لأنها تحقق لذة ، بل إنها تقترن باللذة لأنها خير ، ومذهب السعادة يخالف مذهب اللذة فى أنه لا يوصى بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما ينجم عنها من متع ولذات ومنافع ، بل يوصى باتّباعها لأن هذا هو الطريق الوحيد إلى تحقيق السعادة — فيما صرح سقراط ومن ذهب مذهبه ، كان طبيعيا — بعد هذا الذى فطن إليه أرسطو منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً من الزمان — أن نرى بين المحدثين من فلاسفة الأخلاق من أدرك خطأ النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة ، فميّز بين مدلول اللفظين على نحو ما عرفنا عند الحديث على الحدسيين من أمثال « كمبرلند » و « هاتشيسون » و « بطلر » ، وإن اختلف مفهومها فى مذاهبهم عنه فى مذهب السعادة عند أرسطو بوجه خاص .

ويبدو مذهب السعادة الأصيل (القديم) على تضاد مع مذهب اللذة واتفاق مع مذاهب العقليين فى الكثير من الحالات ،

يبدو هذا فى أن الإلزام الخلقى الحقيق لا مكان له فى مذاهب النفعيين ، مع أن مكانه ملحوظ عند أتباع مذهب السعادة والحدسيين والعقليين على السواء ، فهؤلاء على اتفاق فى مطالبة التاجر بالتزام الأمانة لذاتها ، وسيان بعد هذا أن تؤدى أمانته إلى ربح أو خسارة ! إنهم يحرمون عليه أن يتخذ أحداً من الناس « أداة » لتنمية ثروته أو تحقيق رغباته أو تعظيم نفسه ، ومثل هذا ينسحب على غير التاجر من البشر .

ومع هذا يوجب أتباع السعادة — دون الحدسيين والعقليين — قيام اللذة مقترنةً فى الذهن بعمل الخير ، إنها علامة الخيرية أو مقياسها ، بمعنى أن الفعل لا يكون خيراً بالمعنى الدقيق إلا متى طابق الواجب واقترن باللذة ، ولكنهم شاركوا الحدسيين والعقليين فى رفض اللذة غايةً عليا للحياة الإنسانية ، ومعياراً أسمى للأحكام الخلقية ، وفى القول بأن القانون الخلق عامٌّ مطلقٌ وليس نسبياً متغيراً كما ظن اللذيون والنفعيون[1] ، إنه أصلاً يستمد سلطته من باطنه وليس من الجزاءات التى فرضها العرف أو الدين أو نحوه من سلطات خارجية ، ومعنى هذا أن معيار الأخلاقية فى مذهب السعادة — وعند الحدسيين والعقليين — موضوعىٌّ ثابت وليس ذاتيا نسبيا متغيراً — كما صوره جمهرة

(١) Cf. Sen, ibid. p. 115 .

التجريبيين من الأخلاقيين — نفعيين كانوا أو وضعيين .

ويلاحظ أن مذهب السعادة يتفق — فيما يلاحظ فنت Wundt — مع مذهب آخر يطلق على كثير من مذاهب الأخلاقيين ، هو مذهب الكمال ، وإن غلب على هذا المذهب الاهتمام بتكميل النفس أخلاقيا كأداة لتحقيق الخير فى حياة البشر(١) .

نرى مما أسلفنا أن مذهب السعادة الأصلى Eudaemonism لا يقنع باللذة غاية للسلوك الإرادى ، أو معيارا للأحكام الأخلاقية ، وينشد السعادة التى لا تقوم على إشباع اللذات الفردية وتحقيق المنافع الشخصية ، ويتصل بشقيه — الفردى والجماعى — بكمال الحياة الإنسانيه غايةً قصوى للسلوك الإرادى ، وفى ضوء هذا يبدو نقص المذاهب النفعية .

(و) مظاهر السعادة فى مذاهب الأخلاقيين :

عرفنا أن السعادة قد اتخذت عند القائلين بها صُوراً شتى ، فكانت عند أرسطو ومن ذهب مذهبه هى الخير الأقصى ، وهو

---

(١) فإذا سلمنا بالتوحيد بين السعادة والكمال كان « ليبنتز » ومدرسته من أتباع مذهب السعادة ، وإن اختلف المذهبان فى أن مذهب السعادة — عند القدماء — ينشد سعادةَ الفرد ، ومذهب الكمال — عند المحدثين — يلتمس سعادة المجموع .

الذى يحمل قيمته فى باطنه ويُختار لذاته ولا يكون قط وسيلةً إلى غايةٍ أبعد منه ، و يتمثل فى الحكمة باعتبارها فضيلة العقل النظرى الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ... الخ .

وكانت السعادة عند أتباع مذهب اللذة الأنانى — قدماء ومحدثين — مجرد لذةٍ فردية يلتمسها صاحبها باعتبارها الشىء الوحيد الذى يُعتبر خيراً فى ذاته ، كما كانت عند أصحاب مذهب المنفعة العامة من المحدثين أعظم مقدار من اللذة يصيب أكبر عدد من الناس — ومنهم صاحب الفعل نفسه ، ومن هنا كانت الأنانية فى هذا المذهب أساس العمل لصالح المجموع .

أما الحدسيون[1] من المحدثين فقد ميزوا بين مدلول اللذة ومدلول السعادة ، وتجاوزوا نطاق الأنانية إلى مجال الإيثار ، وردوا السعادة إلى طاعة الضمير الذى اختلفوا فى أسمائه واتفقوا فى مدلولها ، واعتبروه مدبر الحياة الإنسانية وواضع الأحكام الخلقية ، و إذا كان بطلر قد ردّ إلى هذا الضمير السلطة العليا على

(١) قارن فى الموازنة بين الحدسيين والتجريبيين (الغائيين) من الأخلاقيين : توفيق الطويل فى كتابه « أسس الفلسفة » ١٩٥٢ ب ٤ ف ٣ ولا سيما ص ٢٢٩ وما بعدها . وقد كتب G. E. M. Joad المتوفى هذا العام (١٩٥٣) فى الموازنة بين المذهب الحدسى والنفعى عدة فصول فى كتابه :

Guide to the philos. of Morals & Politics (طبعة ١٩٤٨) .

الجانب الحاس فى الطبيعة البشرية ، فإن شافتسبرى قد جعل السلوك الخلقى وليد انسجام تام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره الإيثارى نحو الجماعة ، و إن لم يتنافَ هذا مع رد السعادة إلى طاعة الضمير الذى سماه بالحاسة الخلقية .

أما العقليون من المحدثين فقد رفضوا مفهوم السعادة عند جميع اللذيين والنفعيين والقائلين بمذهب السعادة الأصيل ، رفضوا أن تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة فى أية صورة من صورها باعثاً على الفعل الإرادى أو غايةً للسلوك الإنسانى ، واعتبروا الواجب أمراً مطلقاً يتنافى مع نزعاتنا الطبيعية وميولنا الفطرية ، وأقاموا الأخلاقية على قهر النفس ووأد مطالبها وقمع رغباتها ، و بهذا باعدوا بين القانون الخلقى والتجربة مصدراً له ، فبرروا بهذا اعتبار هذا القانون صادقا صدقا مطلقا لا يحده زمان ولا مكان .

وقد يوحى هذا — وما أسلفناه عن المذهب العقلى — بأن العقليين — دون سائر الأخلاقيين — قد استبعدوا السعادة من مذهبهم الأخلاقى ، وهذا غير صحيح ، فلنقف قليلا لتفسير هذا الموقف عند « كانت » باعتباره إمام العقليين المتزمتين :

إن « كانت » لم يستبعد السعادة من حسابه ، إنه لا يضع السعادة غايةً مباشرة للأفعال الفاضلة : كما فعل اللذيون والنفعيون وأتباع السعادة جميعا ، ولكنه يراها متضمنة لا محالة فى أى

مذهب أخلاق عن الخير الإنسانى الأقصى — شأنها فى ذلك شأن الفضيلة وإن كانت السعادة فى مرتبة أدنى — بل يصرح « كانت » بأننا إذا لم نجد من الأسباب ما يبرر الاعتقاد بأن السعادة والفضيلة تقومان فى نهاية الأمر متحدتين متصلتين ، انهدم الأساس الذى تقوم عليه الأخلاقية ، أى أن الهدف الأقصى الذى ينشد الإنسان الفاضل تحقيقه هو العمل بمقتضى قانون العقل ، وهو قانون الاتّساق الصورى عند « كانت » فمن واجبه ألا ينشد الفضيلة من أجل السعادة ، بل عليه أن يطلب الفضيلة من أجل الواجب ، ومع أن « كانت » يعتقد أن الرجل الفاضل وإن كان لا يقصد مباشرةً إلى تحقيق السعادة ، إلا أن الخير الكامل هو الذى يتضمن السعادة والفضيلة معاً ، فإذا لم ينتهِ الأمر بتوَحّدهما فى سمط واحد ، انهارت الأخلاقية كما أشرنا منذ حين ، من هنا كان من الخطأ أن يقال إن نزعته العقلية الصارمة فى الأخلاق تتعارض مع سعادة الإنسان ، بل من المتعذر أن يقال إن ثمة مدرسة من مدارس الأخلاقيين قد ذهبت إلى مثل هذا الرأى ، وإذا كان بنتام قد أقام مذهبه — كما عرفنا — مقابلا لمبدأ التقشف والزهد والحرمان ، فإن هذا المبدأ لا يقال على مذهب « كانت » وإن جاز إطلاقه على نزعة المتطرفين من الكلبيين ،

بل إن بنتام نفسه لا يشير فى هذا الصدد إلا إلى طائفة الجانسنست[1] و بعض رجال السلاهوت ، والمعروف أن الرواقية أنفسهم — وقد ساير « كانت » نزعتهم — لا يعتبرون التضيحة بالسعادة خيرا فى ذاتها ، بل إن الرواقية والأبيقورية — فيما لاحظ « كانت » نفسه — قد كانا على اتفاق فى التوحيد بين الفضيلة والسعادة ، والخلاف بين الفريقين يقوم فى أن الأبيقورية قد اعتبروا التماس السعادة فضيلة ، بينما ذهب الرواقية على عكس هذا إلى أن التماس الفضيلة سعادة[2] .

من هـذه الإشارات الخاطفة نرى أن مذاهب الأخلاقيين على اختلاف صورها وتباين نزعاتها لم تَخلُ من فـكرة السعادة التى تمثلت فى صورٍ شتى بدت صريحةً أو مستترة[3] ، فأى هذه الاتجاهات أدنى إلى الصواب . . ؟

---

(١) أتباع جانسن + ١٦٣٨ C. Jansen وقد أدانت الـكنيسة هذا المذهب الدينى .

(٢) عرض Mackenzie مذهب « كانت » فى الغاية الأخلاقية فى فصل « المستوى كسعادة » ص ١٨٩ وما بعـدها من الطبعة السادسة ، ولـكن هذا الجزء يبدو فى الطبعة الثالثة ملحقا بالفصل السابق (المستوى باعتباره قانونا) ص ٢٠٣ وما بعدها وفيها إضافات حذفت فى الطبعة السادسة وقد رجعنا إلى الطبعة الأخيرة فى إشاراتنا لهذا المؤلف إلا فى بضع هوامش حرصنا فيها على أن ننص على الطبعة الثالثة .

(٣) وقد انتهى التصوف الإسلامى إلى نظرية فى السعادة التى تتحقق =

(ز) رأينا في مطالب السعادة من الأخلاقية :

تناول كل مذهب من مذاهب الأخلاقيين السالفة فكرة السعادة من زاوية خاصة ، فأصاب من وجوه ، وأخطأه التوفيق من وجوه أخرى ، والرأى عندنا أن أثمن ما فى دنيا الإنسان حياته ، وأثمن ما فى حياته سعادته ، ومع ذلك فإن حياتنا لا تبدو على أكمل صورها بوضع سعادتنا غايةً « مباشرةً » لسلوكنا !

إن السعادة التى تقوم فى الحكمة قد تلائم المشتغلين بالنظر العقلى ، ولكنها لا تناسب سواد الناس ، وقد لا تثير فى نفوسهم أدنى غبطة ! ومع هذا فما نظن أن المشتغلين بالحكمة يضعون السعادة غايةً مباشرةً لتأملاتهم العقلية ، وإن كانت سعادتهم تتحقق عَرَضا أثناء اشتغالهم بالنظر العقلى ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

إن وضع السعادة غايةً مباشرةً كان فى رأينا من بين العوامل التى جَرّت جميع اللذيين والنفعيين إلى تصورها مجردَ لذةٍ خالصة

= بالفناء فى الله ، كما يبدو فى مذاهب الاتحاديين والحلوليين وأصحاب وحدة الوجود من الصوفية ، كما انتهت الفلسفة الإسلامية إلى نظرية صوفية فى السعادة التى تتحقق بالاتصال بالله عن طريق التأمل العقلى بوجه خاص ، ولكنا سنغفل هاتين النظريتين لأن طابعهما الصوفى والميتافيزيقى كاد يطمس طابعهما الأخلاقى .

فردية حيناً وعامة حينا آخر ، ولكنها فى كل حالاتها تقوم على الأنانية السافرة ، وقد ناقشنا هذا التصور فى مناسبات مختلفة فيما سلف من فصول هـذا الكتاب — انظر مثلا ص ٤٩ و ٥٧ و ٧٠ — ٧٢ و ١٢٢ وما بعدها و ١٨١ وما بعدها ... الخ .

ومع هذا فإن تصور السعادة عند الحدسيين والعقليين — وهم الذين رفضوا أنانية اللذيين والنفعيين — لا يخلو من مآخذ :

حقيقةً إن السعادة فى تصور الحدسيين أسمى منها فى تصور النفعيين ، إنها تنشأ عن طاعة الضمير ولا تقوم فى مجرد اللذة ، وأساسها تَصور الطبيعة البشرية مؤلفةً من جانب سُفلىّ ، وجانبٍ عُلوىّ أسمى يسيطر على الجانب الأدنى ، ومع ذلك فإن فى تصورهم للأخلاقية غموضا ولبْسًا ، إن قولهم إن الخيرية قائمة فى طبيعة الأفعال الخيرة ، وأنها تدرَك بحدس فطرى يقينى مباشر ، لا يحل إشكال الأخلاقية ولا يبرر قيامها ، إن الأخلاقية لا تساغ بغير نظر فى الطبيعة البشرية فى نزوعها إلى الكمال ، ولا تستقيم بغير غايةٍ يضعها العقل هدفا للسلوك الإرادى ، وتفكيرٍ يبرر الأخلاقية ويفسر مقوماتها ؛ ومع أن الضمير الذى ردوا السعادة إلى طاعته ، قد أرادوا به الضمير العام وليس ضمير فرد بعينه ، إلا أن التجربة تشهد بأن أحكام الضمير تختلف باختلاف الأفراد فى كل زمان ومكان !

وحسبنا إبانةً عن سطحية الحدسيين أن نشير إلى أن المتطرفين منهم — تمشياً مع أساس النزعة الحدسية التي ترى أن إدراك الخيرية والشرية فطريٌّ في الناس جميعاً — قد صرحوا بأن دراسة المبادئ الخلقية دراسة نظرية لا يمكن أن تؤدى بأصحابها إلى الكشف عن خير أو حق لم يكن معروفاً من قبل، ومن ثم اعتبروا الدراسات العلمية في الأخلاق ومبادئها مجرد ترف عقلي ... ! Intellectual luxury [(١)].

وإلحاحنا في تعقل الخيرية وتفسيرها نظريا لا يعني أننا نُقر — جملةً وتفصيلا — تَصور العقليين المتزمتين الأخلاقية عامةً والسعادة بوجه خاص، فإنهم كانوا بدورهم ينظرون إلى المبادئ الأخلاقية كما ينظرون إلى المسلمات الرياضية، من حيث إنها لا تحتاج إلى دليل عقلي !

والسعادة في مذهبهم تكاد تختفي في غمرة الحديث عن الواجب الذي يرتد إلى العقل المجرد من كل مادة، ولا يصدر عن حساسية أو عاطفةٍ بالغاً ما بلغ نبلها وسموها، وبهذا تتكشف

---

(١) وإن ذهب جمهرة الحدسيين المعتدلين إلى أن الضمير يمكن — إلى حد ما — أن يعلم، وأن المبادئ الخلقية قد يصطدم بعضها مع بعض، ومن ثم تمس الحاجة إلى « التفكير » لمعالجة هذا النزاع »، ومن هنا عرفوا « الإفتاء » casuistry في الأخلاق .

صوريته الصارخة وسلبيته السافرة وتزمته الملحوظ ؟ قد يُرشد الإنسانَ إلى ما ينبغى أن يمتنع عن فعله ، ولكنه لا يهديه إلى ما ينبغى إتيانه من أفعال ، ويرفض العاطفة فى كل صورها مصدراً للواجب ، ولا يبيح الاستثناء أبداً ..... الخ وهذا تزمت لا يسيغه منطق ولا تشهد به تجربة ... إلى آخر ما أبان عنه النقاد من قبل[1] من هنا كان طبيعيا أن تختفى السعادة فى مذاهب العقليين باعثا على الفعل الإرادى أو غايةً للسلوك الإنسانى .

والرأى عندنا أن مذهب السعادة كان — منذ نحو ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان — أعمق فى تصور الأخلاقية وفهم مقوماتها من مذاهب المحدثين — نفعيين كانوا أو حدسيين وعقليين !!. إن الطبيعة البشرية تكاد تكون فى نظر اللذيين والنفعيين حساسيةً صرفًا ، وفى نظر العقليين عقلا محضا ، أما مذهب السعادة فإنه يرى الطبيعة البشرية عقلا وحساسية ، وفى انسجامهما — وليس فى إنكار أحدهما — تقوم الحياة الأخلاقية ، ومع هذا لا يقلّ أتباع السعادة عن الحدسيين والعقليين إلحاحًا فى المطالبة بإعلاء نداء الضمير أو صوت العقل حتى يقوى على ضبط جميع النزعات الجامحة

---

(١) من أظهر هؤلاء Dewey فى « خلاصة علم الأخلاق » و Bradley فى « دراسات أخلاقية » و Muirhead فى « أصول علم الأخلاق » و Adamson فى فلسفة « كانت » و Makenzie فى مجمله فى الأخلاق » وغيرهم كثيرون .

والميول الشاردة والعواطف النابية ، وسائر ما يتنافى مع سمو النفس ونبلها ، إن الطبيعة البشرية لاتستقيم بغير الحساسية ، ولـكن هذه الحساسية تقوم فى مكان أدنى من مكان العقل الذى يكشف عن القانون الخلق ، إن المطالبة بإعدامها ووأد نزعاتها ضلال مبين ، إذن فَلْتَبْقَ حيةً تزاول نشاطها فى ظل طاعتها لأوامر العقل ، من من هنا جاءت قوة المبدأ الذى يقره مذهب السعادة : مُتْ لـكى تعيش ! يجب أن ترتفع إلى المُثل العليا على سُلّم صيغت درجاته من أهوائك ونزواتك ، ولْتقَدِّمْ لذاتك ومتعك قربانًا على مذبح سعادتك ، إن الحياة صراع بين الخير والشر ، فمَهّدْ طريقك إلى السعادة بمعاول التضحية و إنـكار الذات ، ولـكن هذه التضحية فى كل حالاتها « وسيلة » لا ترتقى قط إلى مرتبة « الغاية » ، إنها تُبَشّر « بتحقق الذات » الذى فيه تقوم السعادة الحقة ، وشتان بين هـذا و بين القول بانـكار الذات ووأد رغباتها وقمع مطالبها غايةً للحياة الأخلاقية .

من هنا نرى أن فـكرة القانون الخلقى أعمق فى مذهب السعادة منها فى مذاهب العقليين جميعًا ، إنه ينظر إلى هذا القانون من حيث علاقته بوجودنا الإنسانى كله ، ولا يرى فى الحساسية شرًا يجب استئصاله ، بل يراها مجلَى الجسم ومظهر نشاطه ، من هنا أوجب الإبقاء عليها وأبطل العمل على إماتتها وقتل نزعاتها

مع إخضاعها لأوامر العقل ، وشتان بين هـذا و بين استئصال هذه الحساسية وقمع رغباتها فى مذاهب المتزمتين من العقليين ، والمتعسفين من الصوفية ، والمتطرفين من الدينيين[١] ، ليس بين دوافعنا الطبيعية — فى مذهب السعادة الأصيل — ما يستحق أن يُباد ، إن لكل منها مكانه فى نظام الحياة الخلقية وتدبيرها ، من هنا لا تكون اللذة فى ذاتها موضع احتقار ، إنها خيرٌ متى اقترنت بالرغبات التى يبيح العقل إشباعها ، ومن ثم تذوب فى اللذات مُوَحّدةً فى كُلٍّ هو السعادة .

من هنا أبحنا لأنفسنا أن نقول إن فهم أرسطو للسعادة — منذ أكثر من اثنين وعشرين قرنا — يبدو لنا أدنى إلى الصواب من تصور المحدثين لها ! إنه لم يتصور السعادة لذةً خالصة ولا ثورةً على اللذة واحتقارًا للحساسية — وهى جزء من طبيعة الإنسان ، ولكنه يهاجم اللذة حين تُطلب لذاتها — كما كان ينشدها النفعيون — لأن اللذة عنده غاية البهائم ، ومع هذا فهى فى الأصل مجرد ميل ، والميول لا تكون خيراً ولا شرا فى ذاتها ، إنها تتبع الأفعال الإنسانية التى يمكن أن توصف بأنها خير أو شر ، وتصبح اللذة خيراً حين تقترن بأفعال تسير بمقتضى العقل ، وتصبح شرا حين تقترن بأفعال تتنافى مع نداء العقل ؛ وليس للشهوة

(١) قارن توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها .

فى رأى أرسطو حدٌّ تقف عنده ولا تتجاوزه بطبيعتها ، والعقل هو المرشد الأمين الذى يقيم الحدود ويضع الحواجز ، وفى هـذا تفترق الفضيلة عن الرذيلة ، فإذا استجاب الإنسان لنداء العقل بإرادته الحرة بلغ السعادة وحقق الفضيلة فى أكمل صورها ، والسعادة ليست إلا اسما جديداً يطلقه أرسطو على الخير الأقصى (١) .

بمثل هذا تفادى أرسطو كثيراً من أخطاء المحدثين من الأخلاقيين — نفعيين كانوا أو عقليين ، ومع هذا نرى أن أكبر مآخذه — التى شابه فيها النفعيين — أنه جعل السعادة غايةً تُختار لذاتها ، ولا تكون قط وسيلة إلى غاية أبعد منها ، إن السعادة — بمعناها الأخلاقى عندنا — نتيجةٌ عرضيةٌ تصاحب حياة الإنسان أو أفعاله التى تجرى وفق غايةٍ يضعها عقلٌ درّاك ، وتتجه إلى تحقيقها إرادة حرة ، ومع اعترافنا بأن حياة الإنسان لا تستقيم على أكمل وجوهها بغير السعادة ، فإن هذه السعادة نتيجةٌ وليست غايةً عليا تُطلب لذاتها ، وكم من أفعال لها جلالها الأخلاقى لا يأتيها أصحابها رغبةً فى تحقيق السعادة لأنفسهم أو لغيرهم من الناس ، يبدو هـذا فى عمل المربية التى تخلص فى تنشئة أطفالها على أحسن وجه ، والشهيد الذى يهب

(١) Cf. Nicomachean Ethics of Aristotle (Peters' Trans.) فى الـكتاب الثانى فى الفصلين الثـانى والسادس خاصة ، واقرأ فيما يتصل بالسعادة الـكتابين الأول والعاشر .

حياته قرباناً على مذبح فكرة يدين بها أو عقيدة يؤمن بصوابها ، والفيلسوف الذى يتفانى فى بحثه عن الحقيقة لذاتها ، و بصرف النظر عما يترتب على كشفها من وجوه النفع ... إن السعادة التى يحتمل أن تقترن بهذه الأفعال الجليلة تجىء عرضاً ولا تكون فى الأغلب والأعم غايةً يتجه إلى تحقيقها هؤلاء عامدين ، فالسعادة كاللذة والمنفعة من حيث إنها أضيق من أن تكون مذهباً يستوعب جميع الأفعال التى تقتضيها مبادئ الأخلاق ، ومن الضلال أن يُعتبر طلبُ السعادة واجباً أخلاقياً ، فإن غاية الإنسان تسمو حين تتمثل فى أداء واجب تفرضه عليه إنسانيته ، لا بمعنى أن يكون هذا الواجب أمراً مطلقاً لا يصدر عن وجدان . . . . . إلى آخر ما ذهب إليه المتزمتون من العقليين ، بل الواجب الذى يتنافى — فى بدء مزاولتنا له — مع نزعاتنا الطبيعية وأهوائنا الذاتية ، ولكنه يكاد يصبح بالتعود والمران طبيعةً ثانية ، وهكذا ننظر إلى السعادة — مع خطرها فى حياتنا — من خلال الواجب ، ولا ننظر قط إلى الواجب من خلال السعادة ، بهذا يحقق الإنسان وجوده الإنسانى الذى يسمو به على سائر الكائنات ، و يصبح بحقٍ تاجَ الخليقة و بطل روايتها ؟

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٣

الثمن ٤٠ ص قرشاً